الإسلاميّون بعد عقدٍ على الربيع العربي

أسئلة الثورة واختبار السلطة

تحرير

عبدالله محمد الطائي

إشراف وتقديم

د. محمد أبو رمان



إعداد وتحرير
عبدالله الطائي

تدقيق ومراجعة
عبدالله جبور

الإسلاميّون بعد عقدٍ على الربيع العربي

أسئلة الثورة واختبار السلطة

إشراف وتقديم
د. محمد أبو رمان

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية
(2021/10/5999)

234.2182

ابو رمان، محمد سليمان

الاسلاميون بعد عقد على الربيع العربي / محمد سليمان ابورمان، عبدالله الجبور، عبدالله محمد الطائي. - عمان: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2021

(531) ص.

ر. إ. : 2021/10/5999

الواصفات: /الحركات الاسلامية//الاحزاب الدينية//السياسة الخارجية/الاحوال السياسية//البلدان العربية/

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

الناشر مؤسسة فريدريش ايبرت ، مكتب الاردن و العراق

تم بتشولات، المدير المقيم لمؤسسة فريدريش ايبرت – الأردن والعراق

مؤسسة فريدريش ايبرت – مكتب عمان
صندوق بريد: 941876 عمان 11194 الأردن
البريد الالكتروني: Amman@fes.de
الموقع الالكتروني: www.jordan.fes.de

غير مخصص للبيع

- تصميم الغلاف: جهاد غرايبة
- التصميم الداخلي: أنيسة رحيل
- المراجعة:عبدالله الجبور

الرقم المعياري الدولي (ردمك): ISBN 978-9923-759-37-0

شكر وتقدير

مع الانتهاء من أعمال مؤتمر «الإسلاميون بعد عقد على الربيع العربي»، وإنجاز هذا الكتاب الذي يضم الأبحاث والنقاشات والتعقيبات، التي امتدت على مدار ما يقارب من ثلاثة أشهر من الجلسات العلمية، فإنّه من الضروري أن نتقدم بالشكر والتقدير لكل من شارك في إنجاح المؤتمر، ثم إتمام الكتاب..

الشكر بدايةً لمنسّق المؤتمر أحمد القضاة، وهو مدير الإعلام والاتصال في معهد السياسة والمجتمع، الذي قام بعمل هائل وجهد دؤوب في إعداد وترتيب كل جلسة من جلسات المؤتمر والمشاركة الفاعلة في الاتصال والتواصل مع الباحثين والانتهاء من العقود الورقية وإنجاز الأعمال الإدارية في المؤتمر.

والشكر لـ عبدالله محمد الطائي، الذي قام بجهد كبير في تفريغ الجلسات وتحرير المقالات والنقاشات وإعداد المقدمة وتحرير الكتاب كاملاً.. والشكر أيضاً لفريق معهد السياسة والمجتمع بخاصة عبدالله الجبور و عبيدة فرج الله وحسين الصرايرة وراية المشاقبة الذين ساهموا جميعاً في إدارة الجلسات والترتيبات المالية والإدارية.

الشكر لشركائنا مؤسسة فريدريش إيبرت، مكتب عمان، لمدير المكتب تيم باشلوات وكل من يوسف إبراهيم مدير البرامج ورؤى قطارنة مديرة المالية في المؤسسة، والعاملين في المكتب كافّة..

رشا فتيان- المديرة التنفيذية لمعهد السياسة والمجتمع

فهرست

تقديم

ثم ماذا بعد؟!

محمد أبو رمان

يضم هذا الكتاب بين دفتيه مجموعة من الدراسات والنقاشات والتعقيبات والحوارات بين نخبة من الباحثين والمثقفين العرب المتخصصين في الحركات الإسلامية ضمن أعمال مؤتمر «الإسلاميون بعد عقد على الربيع العربي»، الذي عقده معهد السياسة والمجتمع بالتعاون مع مؤسسة فريدريش إيبرت، مكتب عمان، توزعت جلساته في الفترة الزمنية الممتدة من 6 حزيران 2021 إلى 31 آب 2021، عبر تقنية الزوم، وكانت تبث عبر مواقع التواصل الاجتماعي وصفحات المعهد.

شملت جلسات المؤتمر وأوراقه ونقاشاته، موضوعات رئيسية في حقل دراسات الحركات الإسلامية؛ الإسلاميون وأزمة السلطة، ثم الإسلاميون والمعارضة والحروب الداخلية، وحالة التيار السلفي بعد عقد من تحولاته مع الربيع العربي، وقد تمّ تخصيص جلسة لما حدث في تونس في شهر تموز 2021 من إقالة الحكومة وتجميد البرلمان، ما كان يعني انعطافة كبيرة في تجربة حزب النهضة الإسلامي في تونس (الذي كان ينظر إليه بوصفه حالة متقدمة على الأحزاب الإسلامية الأخرى)، وتناولت موضوعات المؤتمر أيضاً ملف الإسلاميين والمرأة، وأخيراً الإسلاميون والسياسات الدولية والإقليمية والسياسات الخارجية للحركات الإسلامية.

ستجدون في مقدمة الكتاب وفصوله وقائع ما حدث في المؤتمر، بخاصة النقاشات والحوارات المهمة بين نخبة الباحثين والدارسين، لكنّني أود التوقف هنا عند ثلاث ملاحظات رئيسية أحسب أنّها مهمة وخلاصات رئيسية يمكن الخروج بها من أعمال المؤتمر: الملاحظتان الأوليتان مرتبطتان بالمؤتمر نفسه ومنهجيته، وحقل الحركات الإسلامية، كحقل بحثي و دراسي، والأخيرة متعلقة في الموضوع نفسه أي الحركات الإسلامية ومآلاتها بعد عقد على الربيع العربي..

الملاحظة الأولى- «مجتمع المعرفة العربي» في حقل «الإسلاميين»

ما ميّز هذا المؤتمر عن مؤتمرات أخرى عديدة تناولت موضوع الإسلام السياسي أنّه ونظراً لامتداده الزمني (وهذه من إيجابيات جائحة كورونا القليلة) فقد أتاح مساحة واسعة من الحوارات والنقاشات وتبادل الآراء والأفكار في «الحلقة البحثية» التي داومت على جلسات المؤتمر، التي تضم باحثين وخبراء من سبعة دول عربية (الأردن، لبنان، سورية، الكويت، مصر، المغرب، تونس)، ومن المعروفين في مجال دراسة الحركات الإسلامية، والخبرة العلمية في هذا المجال، لذلك كانت الجلسات والتواصل بين الباحثين فيما بين الجلسات (ضمن المجموعة التي أنشئت على عبر تطبيق واتس آب) مفيداً جدًّا في تلاقح الأفكار وتبادل الآراء ومقارنة التجارب والنتائج.

إن الخلاصة الأولى المهمة التي وصلنا إليها – المجموعة البحثية المشاركة- هي أنّ هنالك مشكلة حقيقية أولاً على صعيد «مجتمع المعرفة» في مجال الحركات الإسلامية، وثانياً في تشكّل الحقل البحثي نفسه، والاعتراف به كحقل علمي.

على صعيد «مجتمع المعرفة» فثمة العديد من النقاط المهمة؛ في مقدمتها إشكاليات الموضوعية والحياد وكلفة ذلك في العالم العربي، إذ ينظر إلى موضوع الحقل البحثي -أي الحركات الإسلامية-، بوصفها ظاهرة أمنية أو تهديد للأنظمة العربية، مما انعكس -وما يزال- على الموقف من الباحثين العرب في هذا المجال، فالأنظمة -في الأغلب الأعم- ترفض الموضوعية البحثية، وتسعى إلى باحثين طيّعين، وربما إلى مخبرين بديلاً عن الخبراء، وهي ظاهرة موجودة و مشهودة ومعروفة في أوساط مجتمع المعرفة في حقل الإسلاميين، فنجد -في العديد من الحالات العربية- مجموعة من الباحثين المرتبطين بالسلطات والأجهزة الأمنية، يستخدمون فقط لترويج نظريات وآراء سلطوية تجاه هذه الحركات، بل هنالك مراكز بحثية قائمة على هذه المعادلة، أي خدمة المواقف المناوئة للإسلاميين.

على الطرف الآخر لا يقل انحياز الإسلاميين عن الأنظمة والسلطات الحاكمة، ويبخلون بالمعلومات والبيانات، ويشكُّون في أغلب الجهود البحثية، فيقع الباحث العربي في تحدي جوهري يتمثل بالحفاظ على المصداقية والاستقلالية والموضوعية بعيداً عن الانحيازات الشخصية السافرة.

التحدي الثاني يتمثل، كحالة البحث العلمي في العالم العربي، عموماً، بتوافر الموارد المالية، مما يصعّب من الحياة اليومية والقدرة على التفرغ للبحث العلمي للعاملين في هذا المجال، ولعلّ المقارنة هنا مؤلمة فعلاً بين الباحثين الغربيين، الذين يحصلون على منح مجزية للتفرغ لدراسة الإسلاميين والحركات الإسلامية، والباحثين العرب، وهي ظاهرة في كل مجالات البحث العلمي، لكنّ لها خصوصية في مجال الحركات الإسلامية، التي ما تزال ظاهرة متحركة فاعلة في المجالات السياسية المحلية والإقليمية والدولية، لذلك تسعى الدوائر الغربية لدراسة هذه الظاهرة وفهم مكوناتها وديناميكيتها، لإدراك الكيفية والطريقة التي من المفترض أن يتم التعامل معها، ويتم الاحتفاء بالباحثين الغربيين في هذا المجال والأخذ بآرائهم والاهتمام بما يكتبون، بل شهدتُ شخصياً، خلال زيارة بحثية لجامعة جورج واشنطن في العام 2012، حجم الاهتمام بما يكتبه الباحثون هناك والحلقات البحثية والنقاشية التي تعقد لمناقشة كتبهم، والسفرات والرحلات التي ترتب لهم للتعريف بكتبهم في العديد من الولايات الأميركية، والموارد المالية الهائلة التي تصل إليهم بسبب هذه الكتب، من خلال دور النشر، بل وهنالك جلسات استماع خاصة تعقد لهم من قبل الكونغرس لمعرفة آرائهم في العديد من الظواهر ذات الصلّة.

على الجهة الأخرى، والمقارنة مستمرة، يكتوي الباحث العربي بنار الاتهامات ويحاول إقناع المسؤولين وصناع القرار بأهمية الحياد والموضوعية في البحث العلمي، فالمسؤولون لدينا لا يريدون أن يفهموا الظاهرة و يدركوا أبعادها، لأنّهم يفترضون -في الأصل- أنّهم عباقرة في كل شيء، إنّما هم يريدون باحثين يروجون «نظرياتهم الثاقبة»، فلا حاجة للبحث العلمي والمعرفة العلمية. عذراً على الاستفاضة في هذا الموضوع، فقد كان معنا في الحلقة البحثية، باحثون وخبراء قلقون على سلامتهم الشخصية، وآخرون يخشون التصنيف والوسم، وهكذا فإنّ حقل دراسات الحركات الإسلامية في العالم العربي هو حقل مفخخ بامتياز، وأنقل هنا -مرّة أخرى- شيئاً من تجربتي الشخصية، فقد تسبب كتابي «أنا سلفي: بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين»، في هجوم مستمر شنه سياسيون بدعوى أنّ الباحث سلفي (لأنّ العنوان «أنا سلفي») لا تضحك ولا تسخر عزيزي القارئ، كانت معركة جديّة فعلاً، دارت رحاها في مستويات سياسية عديدة، لأنّك تحاور في العادة مسؤولين وسياسيين جاهلين بمعنى الكلمة وأميّين في هذا المجال، لكنّهم يفترضون أنّهم عباقرة، فأيّ معاناة يعيشها مجتمع المعرفة في حقل الدراسات الإسلامية في العالم العربي؟!

كتاب آخر عنوانه «سوسيولوجيا التطرف والإرهاب في الأردن»، قمت بتأليفه ونشره (صادر عن مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية) وكان يهدف إلى دراسة وتحليل ظاهرة الجهاديين في الأردن بعد صعود داعش وفي سياقها الاجتماعي والثقافي، وبناء قاعدة بيانات تسهل فهم الأنماط الجهادية، فتمّ حجب المعلومات والبيانات، وقد نجحتُ برغم كل ذلك في الوصول إلى معلومات مهمة ووافية عن قرابة 800 حالة في الأردن، من الجهاديين، وتقديم دراسة معمّقة لحالات عديدة، فكان الاهتمام الأكبر في الكتاب -للآسف- من الدبلوماسيين الغربيين، وعقدت جلسات نقاش حوله معهم، بينما لم يتطرق أي سياسي أو مسؤول أو حتى مؤسسة وطنية للنتائج المهمة المفصلية التي خرج بها الكتاب، فتخيلوا حجم الفجوة والإهمال والمعاناة لدى الباحثين في هذا الحقل البحثي!

يرتبط بما سبق أنّ هنالك تجاهلاً حقيقيًّا لحقل دراسات الحركات الإسلامية، بوصفه حقلاً علميًّا متخصصاً، من قبل الأوساط الأكاديمية في العالم العربي، فما يزال الباحثون يعملون بصورة فردية، لا جماعية، وما يزال الحقل خارج سياق العمل الأكاديمي المتخصص، هي جهود فردية مستقلة عموماً، وهو حقل موزّع ما بين الفروع العلمية المختلفة، نظراً لامتداده وتضاريسه المختلفة، في العلوم السياسية، علم الاجتماع، الاستراتيجية، علم النفس، الفكر السياسي، وإن كانت أغلب أجزائه تقع في مجال «العلوم السياسية»، لكن مراكز الدراسات والوحدات الدراسية المتخصصة في الحركات الإسلامية، في الأوساط الأكاديمية والجامعات هي محدودة، وما يزال الأمر يعتمد على جهود باحثين فرديين.

الملاحظة الثانية: جهود بحثية مبعثرة وفقر في التأطير النظري والمنهجي

ترتبط هذه الملاحظة في الفقرة الأخيرة السابقة، فهنالك جهود ملحوظة وازدياد ملموس في الكتب والأوراق والأبحاث المتعلقة في الحركات الإسلامية، من قبل الباحثين العرب، لكن هنالك فقر واضح كبير في مجال التأطير النظري والمنهجي في هذه الدراسات والأبحاث، وهو الجانب الأكثر أهمية في فهم هذه الحركات وتحليلها ودراستها، نادرة وقليلة هي الدراسات التي تحلل الجوانب النظرية والمنهجية في دراسة الحركات، لذلك تتسم أغلب دراسات الإسلام السياسي في العالم العربي بالطابع الوصفي والتحليلي

البسيط، ولا نجد جهوداً أو تفكيراً جمعيًّا من قبل الباحثين العرب في المجالات النظرية والمنهجية، وهو منهج بدائي بسيط، لا يصل إلى الأعماق المطلوبة في دراسة هذه الظواهر وفهم ديناميكياتها.

كثير من الدراسات أخذت مسارات معروفة في الحقول البحثية الأخرى، كالمنهج التاريخي، فدرست تلك الحركات من زاوية تطورها التاريخي في مجالات متعددة، ودراسات أخرى ذهبت نحو تحليل النصوص والخطاب في دراسة الجانب الأيديولوجي لهذه الحركات، ودراسات أخرى الجانب التنظيمي في دراسة الحركات، وهي جميعاً مناهج مهمة لا يمكن الاستغناء عنها في دراسة الظواهر الإسلامية، لكن لم تكن هنالك جهود خاصة متطورة من قبل الباحثين والأكاديميين في تطوير مناهج ونظريات دراسة هذه الحركات، مثلما نجد في حلقات الدارسين والباحثين الغربيين، لو أخذنا على سبيل المثال كتاب الأكاديمي في جامعة جورج واشنطن والباحث الأميركي المتميز ناثان براون «المشاركة لا المغالبة» (والعنوان الأصلي باللغة الانجليزية When Victory in not an Option) فإنّ مقدمة الكتاب مهمة جداً في صعيد وضع تصور منهجي لأسس العلاقة بين الحركات الإسلامية والأنظمة تقوم على عملية تحديد المتغير المستقل (السياسات شبه السلطوية للحكومات العربية) والمتغير التابع (أيديولوجيات الحركات الإسلامية) على النقيض من الاتجاه العام لدراسات الحركات الإسلامية في التعامل مع الأيديولوجيات بوصفها متغيراً مستقلاً!

وهكذا نجد نظريات ومناهج متعددة، مثال على الاهتمام الغربي بالجانب النظري و المفاهيمي والمنهجي، وضعف ذلك الملحوظ عربياً، كالمناظرة الغربية المعروفة بين اتجاه بحثي يربط بين الانفتاح السياسي واعتدال الأنظمة من جهة وتوجه الحركات الإسلامية نحو الانفتاح والاعتدال، والعكس صحيح، واتجاه بحثي آخر يرى أنّ المعتدلين يتماهون في الأهداف والغايات مع المتطرفين حتى لو اختلفوا في التكتيك والأساليب (بالطبع أغلب الحكومات العربية ترحب بهذا الاتجاه البحثي، لأسباب سياسية وليست أكاديمية بالضرورة!)، وهنالك دراسات مهمة في مجال الإرهاب وتطورات على صعيد الأبحاث الكمية والنوعية في الغرب، مقارنةً في العالم العربي، والسبب يعود لنقص الموارد المالية، والفرق في مستوى الجامعات، وأزمات الموضوعية والاستقلالية (التي تحدثنا عنها

سابقاً)، فنجد أقساماً وجماعات وجهوداً علمية متخصصة في دراسة الإسلام الراديكالي مقارنة بجهود فردية مبعثرة في العالم العربي، بالرغم من أن اللغة والمكان والثقافة كلها عوامل يفترض أن تصب في صالح الباحث العربي، لكنّه أشبه بشخص مقيّد اليدين يلقى به في نهر ومطلوب منه أن يصطاد السمك!

ليسامحني صديقي توماس هيغهامر الباحث المتميز في مجال الحركات الإسلامية، كنت أضحك في نفسي وأنا أقرأ كتابه «القافلة: عبدالله عزام وصعود الجهاد العالمي» (ترجمة عبيدة عامر وإصدار الشبكة العربية للأبحاث)، خاصةً عندما يعدد حجم المنح التي قدمت له من مؤسسات أكاديمية وبحثية غربية وأوروبية لإنجاز الكتاب، الذي استغرق منه خمسة أعوام، زار خلالها الأردن وباكستان وأفغانستان والسعودية، والتقى بعشرات الأشخاص وحصل على مقابلات مهمة مع العديد من الشخصيات، وكان متفرغاً بدرجة كبيرة لهذا العمل خلال تلك الفترة، مع انقطاع لمراحل قصيرة، ثم أتى بهذا المنتج المهم علميًّا وبحثيًّا (وبالمناسبة له كتاب لا يقل أهمية عن الجهاد في السعودية، وكان أطروحة الدكتوراه، وكتاب حتى لا يعود جهيمان مرّة أخرى)، مثل هذه «الرفاهية البحثية» لا يستطيع أي باحث عربي أن يحصل عليها، من مؤسسات عربية، وربما لو التقى بهؤلاء المسؤولين، بخاصة الجهاديين، ربما مصيره الشبهات الأمنية أو السجون والمعتقلات!! وأنا شخصيًّا أعترف وقد ألفت ونشرت عدداً كبيراً من الكتب (التي اعتز بها جميعاً) لولا الدعم والمساندة المستمرة من مؤسسة فريدريش أيبرت الألمانية، لما تمكنت من إنجاز جزء بسيط من هذا الإنتاج المعرفي!

في الجلسة الختامية من مؤتمر «الإسلاميون بعد عقد على الربيع العربي» توافقنا -نحن معشر الباحثين- على أهمية التركيز في الفترة القادمة على المجالات النظرية والمنهجية لتطوير الحقل المعرفي والبحثي المتخصص في هذا المجال وتنظيمه والتفكير بصورة جماعية بكيفية تحقيق ذلك..

الملاحظة الثالثة: مأزق «الإسلاميين الديمقراطيين»

تتعلّق بالتطورات المهمة الأخيرة التي وقعت -خلال إعداد النسخة الورقية من الكتاب، بعد نهاية أعمال المؤتمر- وتتمثل بالتزامن بين سيطرة طالبان على أفغانستان

من جهة وما حدث في تونس في تموز 2021، ثم الهزيمة المدوية لحزب العدالة والتنمية في المغرب في الانتخابات النيابية الأخيرة، أيلول 2021، ما الدلالات والنتائج وهل يمثّل ذلك نقطة تحول في مسارات الإسلام السياسي، بما يؤثر على المخرجات والنتائج المتعلقة بالمؤتمر وهذا الكتاب؟!

ثمة زوايا نظر مهمة ورئيسية في قراءة ما حدث، ومدى تأثيره على مصائر الحركات الإسلامية، وقد عقد معهد السياسة والمجتمع ورشة عمل نقاشية مهمة بعنوان «انتصار السلاح ومأزق الديمقراطية: تداعيات ما حدث في أفغانستان وتونس على المسرح السياسي العربي» (12 أيلول 2021)، وإذا كان من المبكر الحكم على نتائج ما يحدث في أفغانستان، فإنّ الإسلام السياسي في العالم العربي، بخاصة نسخته المتطورة البراغماتية في المغرب العربي وتونس، في أزمة بنيوية، ناجمة عن الانتقال من مجال المعارضة إلى السلطة، ومن الأيديولوجيا الخطابية إلى السياسات العملية ومن سياسات وخطابات الهوية إلى المشكلات والبرامج والحياة اليومية، وذلك كلّه أدى إلى خسارة الإسلاميين الهالة التي تمتعوا بها في مرحلة المعارضة والوعود الإسلامية المرتبطة بالهويات الإحيائية، وفقدان بريق المعارضة والتوغل في العمل السياسي، بما فيه من أمراض وأزمات ومشكلات، ما نقض عنهم المخيال الشعبي بوصفهم مختلفين جذريًّا عمّن هم في السلطة، فإذا بهم يقعون في كثير من المشكلات والأزمات ولا يختلفون بالطريقة التي تبدو في مخيال الشارع، أو التي رسمها الإسلاميون عن أنفسهم في الشارع، فأصبحت هي ذاتها مشكلة كبيرة لهم!

بالضرورة يقف الإسلاميون الديمقراطيون (أو الذين أعلنوا القبول بالديمقراطية) على مفترق طرق، فهم خسروا كثيراً في تجربة السلطة القصيرة (في مصر وتونس والمغرب)، وفقدوا جزءاً كبيراً من قاعدتهم الاجتماعية، لكنّهم ما يزالون في طور التحول والانتقال من أحزاب الإسلام السياسي إلى أحزاب ما بعد الإسلام السياسي (على حد تعبير الباحث السوسيولوجي آصف بيات)، لكن من خلال التجربة الراهنة، بعد عقد على الربيع العربي، لا تبدو الظروف السياسية مساندة ومساعدة على عملية التحول المطلوبة، نحو أحزاب سياسية محترفة، تفصل الشؤون الدعوية عن السياسية، فعملية التحول الديمقراطي مرتبكة، والمجتمعات تحت وقع الضغوط الاقتصادية والأزمات التنموية مع

ارتفاع معدلات البطالة والفقر والتهميش الاجتماعي، فمثل هذه البيئات لا تساهم في تطوير الأحزاب نحو الاعتدال والانفتاح لأنّ ذلك سيضعف من شعبيتها في شارع يتسم عموماً بالاحتقان ونفاذ الصبر، ومن المعروف أن تحسين الظروف الاقتصادية والتنموية يحتاج وقتاً وعملية تاريخية وليست مسألة سهلة، مما يصعّب ويعقّد من مهمة الأحزاب السياسية ذات الخلفية الإسلامية.

في المحصلة «الإسلاميون الديمقراطيون» -في كثير من الحالات- تخلوا عن أيديولوجياتهم وخطاباتهم التي تقوم على الوعود والحلول السحرية لكنّهم اصطدموا بواقع صعب وجمهور محتقن يرغب أكثر بالحلول السهلة والأحلام الوردية من الحديث عن طريق وعر وطويل وشاق!

مقدمة

شهدت أحداث الربيع العربي عام 2011 صعوداً سريعاً ومفاجئاً للحركات الإسلامية التي وصلت أخيراً إلى مسعاها لمسك زمام السلطة بعد عقود من النضال والكفاح ضد أنظمة سلطوية لم تفسح لها المجال بشكل كافٍ لممارسة العمل السياسي والشأن العام. ومثّل هذا الصعود انعطافة مهمة في الساحة السياسية العربية أدى إلى تحريك المياه الراكدة لإعادة دراسة حقل الإسلام السياسي الذي تصدر المشهد عبر الأدوات الديمقراطية التي مكنته من أن يكون إما على رأس هرم السلطة أو شريكاً أساسيًّا فيه، فقد بدا أن زمن الإسلام السياسي بدأ يأخذ مجده ويحقق طموحاته ويمضي قدماً نحو تحقيق مشاريعه.

لكن ما لبث نجم الإسلاميين بالصعود حتى بدأ يهوي ويسلك طريق الأفول بعد الانتكاسة الكبيرة التي وقعت في مصر عقب أحداث 30/يونيو عام 2013، فكما كان الصعود إلى السلطة مفاجئاً كان السقوط مدويًّا وصادماً وسريعاً لهذه الحركات التي كانت تعتقد بأن سيناريو السجن والاعتقال وملسلسل الإعدام لن يتكرر بعد وصولها إلى سدة الحكم. وبالنظر إلى أن جماعة الإخوان المسلمين في مصر بمثابة الأم للحركات الإسلامية السنيّة في المنطقة فقد ألقت هذه الأحداث بظلالها على التجارب الإسلامية الأخرى بشكل كبير. وما أن هُزم الإخوان المسلمون في مصر حتى بدأ الخوف يطرق أبواب الحركات الإسلامية الأخرى خشية تكرار السيناريو المصري في بلدانها لدرجة أنها عمدت إلى إما فك ارتباطها بالتنظيم العام أو أن تصرح بأنها قد فكت ذلك الارتباط منذ زمن بعيد.

في كل الأحوال، قد يُحسب للإسلاميين أنهم وصلوا إلى الحكم عبر وسائل ديمقراطية ويبدو أنهم كانوا مستعدين للخروج منه إذا ما كان الخروج أيضاً من خلال الديمقراطية ولعل ما يثبت ذلك الخسارة الفادحة التي مُني بها حزب العدالة والتنمية مؤخراً بالانتخابات البرلمانية في المغرب والذي سلّم السلطة دون إحداث ضجة.

أثبت الإسلام السياسي بشكل عام كحقل بحثي ينتمي إلى الظواهر الاجتماعية والإنسانية صعوبته في التنبؤ والاستشراف كظاهرة معقدة، ولعل أفضل ما يمكن الاستعانة به في هذا الحقل هو المنهج الوصفي في التحليل، فقد أثبتت الدراسات السابقة إخفاق الباحثين في استشراف السيناريوهات المقبلة المتعلقة بالحركات الإسلامية، ابتداءً من المفكر الفرنسي اوليفييه روا الذي توقع فشل الإسلاميين في السلطة بعد أن تنبّأ بأن يمارس الإسلاميون راديكالية إسلامية على مستوى الدولة أو المجتمعات عند تسنمهم مقاليد الحكم، وهذه أزمة متعلقة بالمقاربة الجوهرانية الاستشراقية المستخدمة من قبل الباحثين الغربيين الذين ينظرون لجميع الحركات الإسلامية سواء السياسية أو الجهادية كطيف فكري وقالب مفاهيمي واحد، لكن ما ظهر في الواقع هو أن الإسلاميين في بعض النماذج خلعوا عباءة الإخوان المسلمين و انتهجوا أساليب بعيدة عن المبادئ التي نشأت من أجلها تلك الحركات ولم يكن إقامة دولة إسلامية ضمن مشروعهم أو أنهم فكروا بإعادة أسلمة المجتمع على أقل تقدير. إلى آصف بيات الذي توقع أن يصل الإسلاميون إلى مرحلة «ما بعد الاسلاموية» المتمثلة بدمج الدين بالعلمانية و بالمبادئ الليبرالية المتعلقة بالحرية والحقوق والتعددية بعيداً عن السلطوية التي رافقت التاريخ السياسي الإسلامي، وتطور الإسلاميين من أحزاب دينية إلى أحزاب برامجية ولعل ما عرقل من تنبؤ بيات هو البراغماتية التي وصلت حد الانتهازية لقوى الإسلام السياسي في السلطة وغياب رؤية برامجية حقيقية لهذه الحركات فيبدو أن الاسلاميين تعاملوا في السلطة وفقاً للسياق وردود الفعل وإكراهات الواقع دون وجود استراتيجية محددة تحكم سلوكهم السياسي، فاندمجوا حتى مع السياسات النيوليبرالية علّهم يحظون بأمد أطول في السلطة.

لكن ومن باب الإنصاف، قد يعود ذلك إلى أن تجربة الإسلاميين في الحكم لم تنضج بعد وهي بحاجة إلى الوقوع في الأخطاء والتجربة لتصل إلى مرحلة أفضل مما كانت عليه، فقد اعتاد الإسلاميون على أن يكونوا في مربع المعارضة لعقود ولعل وصولهم المفاجئ إلى الحكم شكّل صدمة في التعامل مع حيثيات واقع السلطة وإدارة البلاد. كما أن الانهيار السريع للتجربة الاسلامية في مصر يبدو أنها شكلت هواجس كبيرة للحركات الأخرى خاصة وأن حزب الحرية والعدالة لم يأخذ فسحةً كافيةً لممارسة السلطة للحكم على تجربته، بالإضافة إلى أن هذه الحركات عملت وفقاً لمناخ سلطوي أو هجين على أقل

تقدير حاولت من خلاله أن تندمج وتكيف نفسها وتشتبك معه إلا أن الواقع يبدو أنه كان مغايراً تماماً، أي أنها لم تعمل وسط مناخ سياسي طبيعي يحترم التعددية والحريات والمشاركة السياسية لنحكم عليها بالنجاح أو الفشل. وهذا ما يدفعنا للقول إلى أن استخدام المقاربة السياقاتية بات ضرورة بعد هيمنة المقاربة الجوهرانية لفترات طويلة على دراسة حقل الإسلام السياسي، وهذا لا يعني الاستغناء عن الجوهرانية، بل هي إعادة ترتيب الأولويات في الحقل البحثي.

سعى مؤتمر «الإسلاميون بعد عقد على الربيع العربي» إلى استكمال الجهود المعرفية والبحثية في دراسة حقل الحركات الإسلامية من خلال تسليط الضوء على حال الإسلاميين بعد عقد على الربيع العربي و طرح تساؤلات حول أبرز التحولات التي طرأت على الخطاب والممارسة بالنسبة للإسلاميين بعد أن شهدت هذه الساحة ثورات مضادة عمدت إلى إقصائها من السلطة، ومحاولة حركات أخرى للانتقال إلى مرحلة ما بعد الإسلاموية كونها صمدت في السلطة. كما يثير المؤتمر تساؤلاً مهماً حول ما إذا كانت الديمقراطية والانتقال الديمقراطي خياراً فعالاً ومتاحاً ومفتاحاً للتغيير بالنسبة للإسلاميين بعد إزاحة بعضهم من الحكم بطرق قد تبدو غير ديمقراطية دعا بعضها إلى استخدام خيار العنف والعنف المسلح لاسترداد ما تراه حقوقها.

كما أشار إلى الحركات السلفية التي شهدت نشاطاً غير مسبوق بعد الربيع العربي وتحولات عديدة باتجاهات مختلفة، فباتت السلفية سلفيات في واقع التجربة، وباتت السلفية نفسها تتقاتل فيما بينها كما حدث بين هيئة تحرير الشام مع منافسيها من التنظيمات السلفية الجهادية الأخرى.

جدير بالذكر دعوة الباحثين في المؤتمر استدخال مقاربات سيكولوجية وسوسيولوجية لدراسة هذه الظاهرة المركبة قبل الحكم على الأداء والممارسة بشكل عام، ومحللة التجارب وضرورة دراسة كل نموذج على حدىً دون ربطه بنموذج آخر

في النهاية، شدد الباحثون المشاركون في المؤتمر على ضرورة تطوير الدراسات المتعلقة بحقل الإسلام السياسي بعد مضي عقد على الربيع العربي لإعادة صياغة المفاهيم وطرح أسئلة جديدة والوقوف على أهم المحطات والتحولات التي مرت بها الحركات الإسلامية خلال هذه المدة سواء في السلطة أو المعارضة.

قسّم المؤتمر جدول أعماله في البداية إلى خمس جلسات، إلا أن قرار حل البرلمان التونسي وإزاحة حزب النهضة من الواجهة فرض على القائمين عقد جلسة استثنائية للبحث في هذا التطور المهم ومآلاته، فقسمت الجلسات على النحو التالي:

الجلسة الأولى:

الإسلاميون وأزمة السلطة: وقد سعت إلى دراسة تجارب نماذج ثلاثة في كل من المغرب وتونس ومصر -ما قبل أحداث 30/يونيو/2013 - من خلال تقييم الأداءين السياسي والاقتصادي والوقوف على أبرز التحولات والمتغيرات التي حدثت على مستويات الخطاب، الرؤية، والبرامج، والمقارنة بين مرحلة ماقبل السلطة و ما بعدها، ولعل سهام النقد كانت حاضرة وبقوة في أوراق الباحثين وما تخلل الجلسة من نقاشات. فقد طرح د. أحمد شلاطة أسباب إخفاق حزب الحرية والعدالة -الجناح السياسي للإخوان المسلمين في مصر- في التعامل مع السلطة وحالهم الآن ما بعدها في ظل وجود انشقاقات طولية وأفقية وتحولات في الخطاب. كما استطاع د. عبدالحكيم أبو اللوز بورقته أن يعطينا إنذاراً مبكراً لما آلت إليه الأمور في تجربة حزب العدالة والتنمية المغربي مؤخراً وكان قد تنبأ باحتمالية التراجع الكبير للحزب قبيل الانتخابات النيابية. إلى ورقة أ. صلاح الدين جورشي التي جعلتنا نستوعب صدمة ما حدث في تونس فيما بعد من خلال ورقته التي تحدثت حول ما يدور في أروقة النهضة الداخلية والقاعدة الشعبية التي شهدت اهتزازاً في أركانها وأزماتها المتراكمة مع الفاعلين الآخرين في النظام السياسي التونسي.

الجلسة الثانية:

الإسلاميون في مربع المعارضة والأزمات الداخلية: وقد تطرقت إلى نماذج ثلاثة وهي سوريا ولبنان والأردن، تنشط فيها الحركات الإسلامية التي مازالت محسوبة في صف المعارضة، وطرحت تساؤلات حول أهم التحولات التي طالت هذه الحركات سواء على مستوى الخطاب أو الأداء. ولعل ما كان يشترك في هذه النماذج الثلاثة هو الظل الخارجي الثقيل الذي فرض واقعه وحَكَمَ تجارب تلك الحركات الإسلامية. وقد طرح د. عبدالرحمن الحاج مسألة الطائفة التي لعبت دوراً أساسيًّا بتحديد سلوك الإسلاميين في سوريا بعد اندلاع الثورة عام 2011، ومحاولات الجماعة الإسلامية في لبنان تجاوز هذه المسألة عقب اندلاع حراك تشرين عام 2019 إلا أنها على ما يبدو لم تستطع إغفال

النظر عما حدث في سوريا مع وجود النفوذ الايراني كما ورد في ورقة د. شفيق شقير أو تتجاوز ما حدث في لبنان من اكتساح لحزب الله عام 2008، بالإضافة إلى أن النظام السياسي في لبنان يقوم على الطائفية من الأساس.

وفي ظل وجود نوع من التداخل بين الحالتين السورية واللبنانية، كان للأردن نموذج مختلف، فكما ورد في ورقة أ. ابراهيم غرايبة حكمت مسألة الهوية مشهد الإخوان المسلمين في الأردن وأثرت بشكل مباشر على مسار الحركة سواء في مسار الحراك الشعبي أو في الانشقاقات عن حزب جبهة العمل الإسلامي، وبالتالي أصبح هنالك إخوان قدامى وإخوان جدد، كما طرح أثر ذلك على خطاب الحزب وعلى مساره في المعارضة.

الجلسة الثالثة:

السلفيون بين التجربة الحزبية والعمل الدعوي: سعى المؤتمر من خلال هذه الجلسة إلى دراسة التجربة السياسية والحزبية للتيار السلفي ومواقفها من السلطة بعد عام 2011 وقراءة التحولات التي طرأت على هذا التيار في التوجهات والمواقف والتحالفات مع أطراف قد تكون سابقاً ترفض التحالف معه، ولعل مفاجئة الربيع العربي كانت في صعود التيار السلفي إلى سلَّم السلطة كما يرى د. محمد أبو رمان والذي حل ثانيًّا في نتائج انتخابات مجلس الشعب عام 2011 بعدد المقاعد في مصر، كما شهد التيار براغماتية غير مسبوقة بعد أحداث 30/يونيو/2013 وانشقاقات داخل هذه التيار قسمته إلى تيارات وقوى متعددة، وأشار إلى الانحسار الذي تشهده السلفية بشكل عام اليوم بعد أن تخلت عنها بعض الدول التي كانت راعية لهذا الفكر، وقيام دول أخرى برعاية بعض التيارات السلفية، الحركية منها تحديداً. ثم ناقش أ. حسن أبو هنية التحولات السياقية التي طرأت على هيئة تحرير الشام والتي تحاول اليوم إقامة شبكة علاقات إقليمية ودولية أملاً في التخلص من تصنيفها كحركة إرهابية بالإضافة إلى خوضها صراعات دموية مع تنظيمات جهادية عالمية أخرى في إطار سعيها لبرهنة اعتدالها، لكن لم تنقطع أيضاً من محاولات قولبة الايديولوجيا لتتناسب مع هذه التحولات لتبقى في إطار السلفية. وتناول أ. مبارك الجري المسألة السلفية في الكويت بعد الربيع العربي و ديناميات التحول إضافة إلى سلسلة الانشقاقات التي شهدتها التيارات السلفية، والإشارة إلى أثر سعودة السلفية على المشهد الكويتي، كما جادل الجري بأن

الثنائية السلفية في الكويت ما عادت تصنف حركية أو أصولية بل هي تحولت إلى موالاة ومعارضة. في المغرب والتي قد يعدها البعض تجربة فريدة، طرح د. محمد عبد الوهاب رفيقي التحولات التي طرأت على التيار ومحاولاته للاشتباك في السلطة، وكيف استورد المغرب التجربة السلفية الوهابية من السعودية لمواجهة اليسار ثم انقلب عليها، وعن أثر هذا الانقلاب على سلوك السلفيين في المغرب. تطرق رفيقي أيضاً إلى الانشقاقات التي شهدتها السلفية بين تقليدية، وحركية حاولت أن تطرح خطاباً مغايراً لم يكن وارداً من قبل في الأدبيات والمرجعيات السلفية.

الجلسة الرابعة:

الإسلاميون ما بعد الديمقراطية: هذه الجلسة كانت استثنائية عقدها المؤتمر استجابة للمتغيرات التي حدثت في تونس وربما كان من حسن حظ المؤتمر أن يقوم الباحثون بقراءة المشهد لحظة وقوعه والوقوف على الأسباب التي تقف وراء قرار الرئيس التونسي قيس سعيّد بحل البرلمان وإزاحة حزب حركة النهضة عن المشهد. وناقش أ. صلاح الدين جورشي الأسباب التي تقف خلف هذه الخطوة وعن السيناريوهات المقبلة المتوقعة وعن التداعيات في الساحة التونسية والإقليمية والدولية لهذه الأحداث التي عدها البعض جرس إنذار لتكرار النموذج المصري. أما في ورقة د. رحيل غرايبة فقد حاول تفسير الأسباب الداخلية والخارجية التي تقف وراء ما تمر به الحركات الإسلامية من انتكاسات بعد صعودها إلى سلم السلطة، وجادل غرايبة في ورقته أن سعي الإسلاميين من خلال الاعتماد على الخطاب الإسلامي سيدخلهم في صراعات حتمية بعد وصولهم إلى السلطة تتعلق بالمكاسب والمناصب والثروات، لذلك يرى في ورقته ضرورة انخراط الإسلاميين بأحزاب وطنية برامجية لكن ليست باسم الإسلام أو الإسلام السياسي.

الجلسة الخامسة:

الإسلاميون والمرأة: بحثت هذه الجلسة واقع المرأة في التيارات الإسلامية ضمن المسارين الفكري والسياسي، وكان من الواضح التركيز على المسار السياسي من خلال الأوراق والمناقشات التي شهدتها الجلسة في تناولها لواقع النساء في حزب حركة النهضة والتركيز على الفئة المهمشة في الحزب وكيف تتعامل النهضة مع وجود المرأة وكيف تطرح قضاياها وإلى أي مدى يعتمد الحزب على النهضاويات سواء في اتخاذ القرار أو الممارسة

السياسية وهذا ما طرحته ورقة د. آمال قرامي. أما في الأردن فتشهد المرأة بحسب ورقة د. ديمة طهبوب صعوداً تدريجيًّا في التمثيل السياسي من خلال حضورها الفاعل في المكتب التنفيذي وتحت قبة البرلمان الأردني، وعدم انزوائها بالأنشطة الدعوية والخيرية والتربوية فقط.

كما قدّمت أ. هبه عبد الجواد و أ. زهراء بسام ورقةً تتحدث عن واقع المرأة في الحركة الإسلامية وتفاعلاتها والتحولات التي طرأت على أدوارها التنظيمية خلال العشرية الأخيرة والتي ترتبط -كما تسميه الدراسة- بـ (حدة الارتباط التنظيمي)، إلا أن المستجدات بعد عام 2015 انتجت حالة من الارتباك الهوياتي جعلها أمام خيارات محدودة في مشهد معقد لا يمكن الحكم عليه آنيًّا ولا الجزم بثباته واستمراريته مستقبلاً.

الجلسة السادسة:

الإسلام السياسي وآفاق المستقبل: تناولت هذه الجلسة محورين مهمين اختتم بهما المؤتمر أعمال جلساته. المحور الأول، تناول أثر المتغيرات الإقليمية والدولية على سياسات الإسلاميين قدمها أ. عمار فايد الذي رأى بدوره قصوراً من الإسلاميين في التعامل مع هذا الجانب لغياب رؤية واضحة منذ التأسيس في التعامل مع هذه القضايا؛ فمشروع الإخوان المسلمين كما ورد في ورقة فايد «غير ناجز»، وناقش تداعيات صعود اليمين في الغرب على الإسلاميين بالتزامن مع وجود استهداف إقليمي، وكيف استجابت بعض الحركات الإسلامية للمتغيرات الاقليمية والدولية تمثلت بخطوات كانت صادمة للجماهير، لعل أبرزها قبول حزب العدالة والتنمية التوقيع على اتفاقية التطبيع مع اسرائيل.

أما المحور الثاني، فقد طرح د. خليل العناني ملاحظات تتعلق بأسئلة المنهج في دراسة الحركات الإسلامية ولعل هذا المحور كفيل بأن يعيد تصورات الباحثين في دراسة هذا الحقل ابتداءً من إعادة النظر فيما يعتبره الباحثون مسلمات وانتهاء بدعوة العناني إلى أنسنة وطبعنة الحقل وليس التعامل معه كظاهرة استثنائية خارج السياق مع الحفاظ على خصوصية هذه الحركات.

في هذا الكتاب لم نبتعد عن منهجية المؤتمر في تقسيم فصوله، فقد راعى ترتيبها بحسب ترتيب الجلسات من خلال إرفاق أوراق الباحثين والمناقشات التي تخللت جلسات المؤتمر، مع الحرص على تحري الدقة للحفاظ على الحق العلمي للباحثين في إبداء الرأي.

الجلسة الأولى

الإسلاميّون وأزمة السلطة

في مزادات السلطة

دراسة نقدية لتجربة الإسلاميين في الحكم بالمغرب

د. عبد الحكيم أبو اللوز

توطئة

يُعنى هذا البحث بدراسة تجربة حزب العدالة التنمية المغربي منذ توليه مقاليد رئاسة الحكومة المغربية في بداية العقد الثاني من الألفية إلى حدود اليوم، وذلك ببسط معالم المسار الخاص بالحزب من قوة معارضة حيوية ومنشطة للحياة السياسية للمغرب إلى فاعل سياسي فاقد لسلطة التأثير بعد سنوات من إشرافه وقيادته للسلطة التنفيذية. لقد سار الحزب في مسار اهتلاك تدريجي، إذ حولته الممارسة السياسية المباشرة والمرئية إلى تحمل الكلفة التي أثرت على رصيده النضالي ورأس ماله الرمزي، وأفقرت قدراته على إنتاج متواصل لنخب قادرة على الإنتاج المستمر لنخب ذي مصداقية أمام أداء اقتصادي واجتماعي ما يزال يحصد معارضة قوية واحتجاجات عارمة متعلقة بأسئلة الديموقراطية والعدالة المجالية والسياسات القطاعية والخدمات الاجتماعية.

وقد ارتأينا الاشتغال على بؤرة كانت أساس هذا الاهتلاك، وهي توسل الحزب الخطاب الديني التقليدي واعتماده من أجل تبرير أداء حكومي ومؤسساتي يومي، وهو شكل من أشكال التعامل الأداتي من قبل فاعل سياسي يعتمد الخطاب الديني لغاية سياسية، وهي ربح الانتخابات والإمساك بزمام السلطة علّة عمقه النضالي وقاعدته الاجتماعية .

وذلك من حيث ما نترصده من مظاهر الاهتلاك المعرضة لتجربة الإسلاميين لخطر الإفلاس ومنع مسارها التطوري، وقد استحدثت هذه الدراسة مفهوما إجرائيا جديدا، تسميه «الاهتلاك» وتقدمه بوصفه ملمحا عاما يسم الممارسة السياسية لحزب العدالة والتنمية ويفسر مجمل تحولاتها.

وقد اعتمدنا لتحقيق الرهان السالف ذكره، مقاربتين؛ تسمح المقاربة الأولى المتمثلة في التواصل السياسي بمعرفة تحولات الممارسة السياسية لحزب العدالة

والتنمية وأشكال تفاعله مع المستجدات الطارئة، فيما تسهم مقاربة التحليل النقدي للخطاب في كشف بنيات الخطاب السياسي لهذا الحزب وأبعادها الوظيفية.

في التواصل السياسي للحزب:

تخبرنا الدراسات المتخصصة في التواصل السياسي أن الولوج إلى الفضاءات العمومية، بما يعنيه ذلك من انتقال من مسار الاحتجاج إلى الوساطة، وما يوفره من إمكانية الاستفادة من الوسائط الاتصالية التي تواكب العمل العمومي.. يؤدي إلى مفارقة كبيرة. فمن جهة، تتدعم شرعية الفاعلين من خلال تمكنهم من ترويج خطابهم السياسي على مستوى واسع الاستفادة من مميزات الوسائط الاتصالية لإغناء الخطاب بالحمولات الدرامية التي تغذي الجوانب التخيلية عند الجمهور وتخلق في ذهنه صورا معيارية، يمكن توظيفها. ومن جهة أخرى، تناقص هذه الشرعية بفعل تناقص فعالية الاستراتيجيات التواصلية للوسطاء، فالولوج إلى العيانيّة، يسبب اهتلاكاً للرسائل المبثوثة وابتذالاً للصور والعلامات المصاحبة لها، خصوصاً في ظل الخضوع لقواعد محددة في إنتاج وبث المضمون الدعائي، مما يجعل المفارقة تتسع بين أهداف الفاعل السياسي وتطلعاته واستراتيجيته وبين المشاهد الذي لا يحصد في النهاية سوى تابعا من شذرات الخطابات المختلفة دون أن يدخل عالمها الحقيقي.

إن الرغبة في الاستفادة من إسهامات المقترب التواصلي في تحليل الممارسة السياسية لحزب العدالة والتنمية، وخصوصا تصريفها داخل المؤسسات، يشكل فرصة أخرى لاختبار فرضية المفارقة التي يفرضها الوقع الجديد على الحزب المتمثل في الانتقال من وضع المحتج إلى مكانة الوسيط، ذلك أن كون حداثة حكم الإسلاميين في المغرب، وإن أدى إلى فتح قناة جديدة لتروّج الخطاب السياسي للحزب وتدعيم شرعيته، فإنه أبان عن استمرار الصعوبات التي ما فتئ الحزب يعاني منها فيما يتعلق ببناء معادلة متوازنة بين خطاب سياسي مرجعي يرتكز على الهوية الإسلامية وخطاب سياسي يتأسس على حجة التنمية، إذ كان العمل السياسي للحزب عبارة عن ممارسة سياسية تقوم بالتوفيق بين الخطابين لكن بلا ضوابط عامة ولا توازنات واضحة. مما تسبب في نهاية المطاف في انحسار الممارسة السياسية للحزب.

الممارسة السياسية لحزب العدالة والتنمية ومسارات التكييف:

لم يتردد الحديث عن مفارقات واجهت الحزب منذ اللحظة التي تمكن فيها من الولوج إلى الحكم فقط، بل واكب دخوله إلى الساحة السياسية، ذلك أن الاعتراف الضمني بالحساسيات الإسلامية الممثلة داخل حزب العدالة والتنمية والسماح لها بالعمل السياسي، لم يتأتَّ إلا بعد العديد من عمليات التكيّف الذاتي مع ضوابط الحقل السياسي المغربي، بحيث انخرط هؤلاء الفاعلين في عملية تعديل لمنظومتهم الإيديولوجية عبر منطق توفيقي يوطّد الخيارات البراغماتية التي يفرضها الواقع السياسي.[1]

فبعد مرحلة طويلة ظل فيها العمل الإسلامي منحصرا داخل فضاءات غير عمومية، ظل خطاب الحساسيات الإسلامية، أخلاقيا دعويا من زاوية الدين، احتجاجيا ومطلبيًّا من جانب السياسة. نتج ذلك وعي خاص لدى الحزب بكون «السياسة لا تجري في المطلق وبدون ضوابط، لكن ممارستها مشروطة بوجود حد أدنى من التراضي والتوافق بين الأفراد والمجموعات السياسية على مجموعة من الأسس والمبادئ التي بدونها لا يتحقق النظام الاجتماعي والتعايش السلمي»[2] وكان لازدواجية المنظورين الديني والسياسي المسيطر على الخطاب آنذاك، كبير الأثر في التباس البدائل التي ينشدها، فباستثناء المطالبات بالترخيص بالعمل الشرعي، وضعت الحركة الإسلامية على نفسها مهام شمولية وكونية أكبر من حجمها التنظيمي، ومنها إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، كما حملت على عاتقها الدعوة ضد «الفرنكفونية» وضد التبعية للغرب، إلى جانب المناداة بالاستقلال الحضاري.

في مرحلة ثانية، كانت الحزب أكثر وعياً بالخصوصيات المحيلة للفضاء الذي يحتضنه، فقل طابع الخطاب الرسولي والتبشيري، وبدأت كتاباته تبدي اهتماما أكبر بتناول المواضيع المتصلة بواقع الحزب ووضعها داخل موازين القوى المحلي، فانتبه إلى وجود أطراف أخرى تنازعه سلطة الإحالة على الإسلام في بناء الشرعية وما يتطلبه ذلك من حتمية إدراك موقعه من هذه المرجعية ومن القوى المستندة إليها، فكان ذلك نذير تحول

1 أسهمت هذه التحولات في ميلاد خطاب إسلامي توفيقي يرى أن الأسس والمبادئ القيمية والروحية التي يجب أن تستند إليها السياسة توجد كلها في الدين، ليس بمعنى العقيدة والإيمان، أي علاقة الإنسان الوجدانية والروحية الحميمية بما يعتبره مقدسا ومطلقا، بل باعتباره مركز بلورة الحد الأدنى من الإجماع في السياسة والاقتصاد والثقافة.

2 عبد الحكيم أبواللوز «إشكالية الدين والسياسة في تونس : أزمة مشروع التحديث وظهور حركة النهضة»، دار رؤية للنشر والتوزيع، تونس/ الطبعة الأولى، 2011، ص 368.

من خطاب دعوي عقائدي وأخلاقي إلى خطاب سياسي واجتماعي، وشيئا فشيئا بدأ الوعي بتفاوت المهمة الدعوية والمهمة السياسية، وبضرورة إقرار التخصص في الحركة الإسلامية وتوزيع العمل فيما بينها؛ فتراكمت اجتهادات عديدة ظهرت من خلالها مواقف أكثر مرونة تجاه فكرة الفصل بين مجالات الدين ومجالات الاجتماع والسياسية.

أما في المرحلة الثالثة، فظهر أن النزعة البراغماتية تتسع شيئا فشيئا في أفكار القيادات الإسلامية المعتدلة، خصوصا بعد انخراطها الضمني في المجال السياسي؛ فاختفى جانب التنظير لصالح الممارسة، بحيث أصبحت تناور بالأدوات التنظيمية وبالمفاهيم الحديثة التي كانت من احتكار الأحزاب التقليدية. وتمثيلا لذلك، أكد سعد الدين العثماني ضرورة «الخروج بالفقه السياسي من «الدولة الجامعة» بمختلف مسمياتها، والمطابقة لأمة العقيدة، لتأسيس فكرة الدولة بمفهومها المعاصر، دون أن يعني ذلك عدم الخروج على حالة التجزئة، لكن بمعايير سياسية مصلحية توافقية»[3] لكن لم تنتبه هذه الإشارات الدالة إلى الإشكاليات التي قد يثيرها ذلك على مرجعية الحزب المتعالية وما قد يتولد عنها من ملامح تناقضية، ودون أن يوقظ ذلك الوعي بضرورة إدراك المفارقات الناتجة عن توظيف مطلقين مرجعيين: الإسلام والحداثة. فظل خطابا مباشرا، وعمليا تطغى عليه البيانات والتصريحات الصحفية الحاملة لردود الحزب على المبادرات التي يتخذها النظام السياسي إزائه. مما يؤشر على الخضوع لمتطلبات الخطاب السياسي في سعيه إلى إقناع النظام بالمصالحة معها والسماح لها بهامش من المشاركة السياسية، وهذا ما يبرزه ويلاحظه سعد الدين العثماني من كون الخطاب الإسلامي «تأثر بالتجربة التاريخية للمسلمين في المستويين النظري والتطبيقي والمتمثلة في تجربة الخلافة، وقد شهدت البشرية تطورات هائلة في مناهج المعرفة ومقارباتها، وفي أطر الحياة وتنظيم المجتمعات بما يجعل مجمل اجتهادات الفقه السياسي التقليدي متجاوزة وغير متناسبة مع ذلك التطور، وفي أحايين كثيرة تؤدي بالواقع إلى عكس المراد الشرعي، لأن العلوم الاجتماعية وفي مقدمتها علوم السياسة عرفت تطورا كبيرا، سواء من حيث القيم العامة والمناهج المؤسسة، أو من حيث النظم والآليات، وهو ما لا يمكن إغفاله أو الانعزال عنه»[4]

---

3 سعد الدين العثماني «الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة: النموذج الفقهي للدولة والسياق الحضاري» موقع فسائل، أكتوبر 2014 .2015 /www. fassael.ma/ index.php

4 سعد الدين العثماني «الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة: الخلافة نظام إسلامي شرعي أم تجربة تاريخية» موقع حركة التوحيد والإصلاح، الأربعاء 17 أكتوبر 2014. الرابط: alislah.ma / آراء وتحليلات/ دراسات- وأبحاث

تسمح لنا هذه النمذجة بالقول إنه رغم كون مسار الحزب، مكنه في النهاية من الاندماج في المجال السياسي. إلا أنه لم يفلح في النهاية من إيجاد معادلة متوازنة بين مجالي الدعوة والسياسة في مدارات الحكم، ذلك أن إضافات خطابه بشأن هذا الإشكال لم يخضع لمسار تصاعديّ توجهه قناعات ثابتة تدعم وتطوّر في كل لحظة، وإنما كان متأرجحا يخضع لتكوين العناصر العليا للتحولات السياسية التي يعيشها التيار في علاقته مع النظام السياسي، ولعلنا لا نبالغ عندما نقول إنه بقدر ما نجح الخطاب الإسلامي في استراتيجية الاندماج، بالقدر نفسه، فإنه يعيش أزمة مرجعية تتمثل في الصعوبات في بناء علاقة نظرية متماسكة بين الدين والسياسية تقدم تبريرا لما تفيده الممارسة من سير نحو قبول الاختلاف بين المجالين، ذلك أن قبول الحركة بواقع الاندماج وغياب محاولة تنظيرية تؤسس له انطلاقا من مقولاتها العقائدية والأصولية، إنما هو قبول بمجال سياسي مختلف في مكوناته ومفاهيمه عن مجال الدين.

مفارقات الممارسة السياسية للحزب في الحكم:

يعتبر عدم وضوح التصور العام للعمل السياسي وللعمل الحكومي، كجزء يستغرق مجمل هذا العمل، بالنسبة للحزب أبرز مسبب لهذه المفارقات. إذ مازالت الإحالة مستمرة على تصورات مثالية متعارضة مع واقع العمل السياسي، فلا تزال الحكومة عند الكثير من فاعلي الحزب منبر دعوة أو نصيحة وليست

مجالاً عموميًّا يقع فيه التنافس بين مصالح متعارضة ويبحث فيه عن مستويات دنيا من الإجماع، نفس الشيء يقال بصدد الفلسفة التي أطرت رؤية الحزب للمؤسسات التشريعية كمؤسسات حديثة، فبعكس التصورات الليبرالية التي كانت في أساس قيام المؤسسات المعاصرة، تنطلق مذهبية الحزب من تصورات إسلامية تقليدية..

فمن منطلق «فقه الواقع» أيضا، يشرح الحزب تحالفه مع أحزاب أخرى من مرجعيات مختلفة بعد الأزمة الحكومية، فمفهوم «البلوكاج»، إنما الذي جاء «ليثري القاموس السياسي المغربي» ذلك أن ظروف المغرب تبرر في رأيه إمكانية التحالف مع أحزاب رغم المسافة الفاصلة بينه وبين باقي الاختيارات الإيديولوجية للأحزاب الأخرى، على أن القول بالمرجعية الإسلامية من قبل الحزب لا يعني بأنه يحتكرها، بل اعتبرها من حيث المبدأ مرجعية لكل المغاربة. لقد حاول الحزب تنزيل البعد المعياري لهذه القضية

بربطها بقضية المواطنة بحيث أكد على حق جميع المغاربة بحقوق المواطنة دون تمييز قائم على الدين والجنس والعرق.

ويكمن وجه الجدة في هذا الشأن في عنصرين، يتمثل الأول في كون البناء الإيديولوجي للحزب لم يتمكن بعد من بناء تصور حول هذا الموضوع، إذ كان يكتفي في الغالب بالإحالة على مرجعيات إسلامية ذات إسهامات نظرية أكثر جدية وتماسك، أما العنصر الثاني فيتمثل في كون بعض الكتابات الصادرة عن مراكز البناء الإيديولوجي أوحت بشكل واضح بعدم هضم المفهوم و قلة في إدراك الأبعاد التي يفتح عليها، والإشكاليات التي يمكن أن يثيرها بالنسبة لبناء إيديولوجي يؤثر المرجعية الدينية عن غيرها من المرجعيات، وقد اتضح ذلك جليا عبر مجموعة من المقالات التي نشرتها صحيفة الحزب، وحملت مواقف فُهم منها أنها تحمل نظرة مناوئة لليهود بناء على نظرة دينية متشددة.[5]

لقد استغرق الحزب سنتين من الحكم ليدرك أن البيت لم يزدد إلا احترقا، لكن هذه المرة ليس بفعل الأزمات الاقتصادية أو غيرها، ولكن بفعل أن السياسات المتعبة التي بلغت حدا لا يمكن معه غض النظر عن المنكر المسكوت عنه من قبل، من حيث مبلغ اصطدامها بمذهبية الحزب وهويته. مما دفعه إلى الانقسام إلى تصورين؛ تبنى التصور الذي رفض بعض التحالفات موقف «المعارضة الناصحة» التي تعني تناول العمل الحكومي بالتقويم والنقد واقتراح البدائل، بعيدا عن أية معارضة مجانية، أنه إذن موقف لسحب المساندة أكثر منه موقف للمعارضة بالمعنى المتعارف عليه.

وفي الحقيقة ، فإن بناء توجهات الحزب على تصور تقليدي ليس مشتركا بين جميع فاعليه، إذ نلمس لدى البعض منهم إدراكا لدور المؤسسات في السياسة الحديثة[6]، تحضر هذه الرؤية عند الفاعلين الحزبيين غير المنتسبين إلى حركة التوحيد والإصلاح الذراع الإيديولوجي لحزب العدالة والتنمية، كما تسم تصورات القادمين من أحزاب أخرى. دون أن تعبر هذه التصورات عن توجهات الحزب ككل.

5 عبد الحكيم أبو اللوز «تدبير الظرف الانتخابي بالمغرب: حالة حزب العدالة والتنمية» مجلة زوايا، التاريخ، الثقافة، المجتمع العدد 34، السنة 16، 2009، ص 44

6 للاستزادة ينظر، عبد الحكيم أبو اللوز «الإخوان المسلمون في المغرب: حالة المغرب» موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي، المجلد الأول، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 2013.

مما يعزز فرضية تعدد مراكز إنتاج القيم داخل الاتجاه الإسلامي الممثل في حزب العدالة والتنمية وظهور مراكز جديدة، الشيء الذي أدى إلى تفاوت في فهم المؤسسة الحكومية من حيث فلسفتها السياسية ومنطق اشتغالها.

على العموم، فإن اختلاف منظورات فاعلي الحزب إلى العمل الحكومي لم يكن له أثر على واقع هذا العمل، فكما اتضح من خلال حصيلة الحزب، تحولت ممارساته إلى لائحة خطاب تسويغي وتبريري في عمومه، بغية إظهار التشبث بالمظاهر الدينية.

في الخلاصة، يمكن القول إن ولوج حزب العدالة والتنمية إلى دائرة الحكم، خوّل له اكتساب موقع ضمن علاقة القوة، مما أتاح له الإسهام في تحديد معنى ودلالات الأشياء التي تسكن العالم السياسي من منطلق هوياتي، هذا المنطلق الذي خوّل له أيضا احتكار مختلف الموارد الرمزية التي تنتجها هذه القضية بحيث أطرت معظم مداخلاته في مقابل قلة حضورها عند الفاعلين الآخرين، لكن استغراق خطاب الحزب في استغلال هذه القضية في كل مرة ومراوحته بين جوانبها، وغياب الاستدلال بحجة التنمية والاقتصاد أو بالأحرى ورودها على هوامش المكون الهوياتي، أحدث اهتلاكاً لقدرتها الإقناعية. ما يفرض على الحزب مجهودات إضافية لتأسيس عمل حكومي حديث، يدمج خطابي الهوية والتنمية في معادلة أكثر صلابة.

والأكيد، أن ولوج إسلاميو العدالة والتنمية الحكومة وتزعمها، وتعودهم على العمل الميداني والممارسة السياسية حرك بشكل واضح ما تشبّعوا به من ثقافة دينية بشكل دعم مسارهم نحو القبول بالديمقراطية، لكن العمل الإسلامي مطالب بنظرة أكثر ديناميكية، تتمثل في إبراز القدرة على التعامل مع الحداثة السياسية باعتبارها فسلفة مؤطرة لعمل المؤسسات الحديثة، من خلال الاهتمام بتدبير التناقضات التي تظهر بينها وبين الثقافة الإسلامية، وليس فقط اللجوء إليها لاقتباس التقنية السياسية.

إن اعتماد العدالة والتنمية للدين كمصدر للتعبئة والقوة والإقناع، واعتماده كآلية سابقة عند وجوده في المعارضة هو ما أدى إلى مفارقات عدة بين مرجعياته وممارساته السياسية وتتمثل هذه المفارقات فيما يلي:

قبل الحكم	أثناء الحكم
اعتبار العمل داخل الحكم مسؤولية لخدمة الأمة وليس سبيلا للاغتناء والقول بعدم شرعية تقاعد البرلمانيين	تشبث حزب العدالة والتنمية بضرورة الحصول على تعويضات عن عملهم في الحكومة واعتبار ما يقومون به عملا، وتصويتهم بالرفض على مقترح إلغاء تقاعد البرلمانيين
تحريم المخدرات واعتبارها مضرة لشباب الأمة	المصادقة على قانون تقنين القنب الهندي
اعتبار التطبيع جريمة في حق فلسطين وخيانة للأمة واعتباره إبادة حضارية	توقيع اتفاقية التطبيع مع إسرائيل
التشبث بالعروبة باعتبارها الوعاء الجامع للأمة	فرنسة التعليم
التأكيد على أهمية العدالة وإشاعة العدل بين أفراد المجتمع	نصرة عبد العالي حامي الدين في قضية اغتيال الطالب اليساري أيت الجيد بنعيسى رغم وجودها في مؤسسة القضاء.
تحريم العلاقات الرضائية	ظهور معالم توجه داخل العدالة والتنمية يقول بالحريات الفردية تمثله أمينة ماء العينين

تبرز هذه المفارقات معالم تحول إيديولوجي في الممارسة السياسية للعدالة والتنمية أثناء الحكم بالمقارنة مع تجربتها قبل الحكم والتي طبعها الاعتدال، ذلك أن هذه المفارقات تقوم على الانزياح عن التصورات المرجعية المؤطرة لعمل الحزب وعن البرامج الانتخابية التي خضعت بدورها لاستراتيجيتي التكييف والاعتدال.

توخيًا للإيجاز، نرى أن التوافقات السالفة قد اتخذت منحى أدى إلى فقدان المصداقية، إذ اختار الحزب في مساره التكيفي والاندماجي مسايرة السلطة في جميع قراراتها واختياراتها وذلك لتعزيز موقعه السياسي كحزب يؤمن بضرورة ممارسة الفعل السياسي تبعا للمقتضيات والقواعد الدستورية التي تحكمه، واستمرارية مساره الإصلاحي من داخل المؤسسات، مع التأكيد على الأدوار الدينية والسياسية للمؤسسة الملكية.

تبعاً لذلك نخلص إلى الآتي:

- اعتماد حزب العدالة والتنمية على استراتيجية التكيف ما أدى إلى اضمحلال هوية الحزب ورأس ماله الرمزي وفقدانه للمشروعية وللمصداقية، وهو ما من شأنه التأثير على وضعه وموقعه في المستقبل السياسي وجاذبيته.

- وصول الإسلاميين إلى الحكم في المغرب تم في مرحلة انتقالية هي مرحلة الربيع الديموقراطي وتصاعد احتجاجات حركة 20 فبراير، دون الاستفادة من تجربة حزب آخر سبق وإن مر من التجربة نفسها، والمتمثل في تجربة حزب الاتحاد الاشتراكي في نهاية التسعينات في حكومة التناوب، إذ قام حزب الاتحاد الاشتراكي بسن قرارات تناقض اختياراته الإيديولوجية الاشتراكية.

- نهج أسلوب البراغماتية السياسية كمقاربة للاندماج في الحقل السياسي في المغرب، ما أدى به إلى مجموعة من التناقضات التي عمّقت أزمة هويته الإيديولوجية التي مكنته من التأثير السياسي و عُدّت من مقومات وجوده.

- إغفال واقعية العمل السياسي وارتهان السياسة العامة للدولة بالمتغيرات الإقليمية والدوليّة وبالمؤسسات المالية الكبرى، وتشكيل انطباع عام بقدرة الحزب على تحقيق العدالة وذلك بتقديم الحكومات المتعاقبة في صورة حكومات لا تتوفر على الإرادة السياسية لتحقيق ذلك، ما أدى إلى تناقضات في الممارسة خيبت أفق الانتظار المبني عن طريق دعاية الحزب وصحافته.

- حدة التناقضات الداخلية بين تيارات في حالة كمون داخل حزب العدالة والتنمية، وفقدان قاعدة مهمة قامت بالترحال السياسي كان الحزب قد استقطبها من الأعيان القريبين من السلطة، دون أن تربطها بالحزب قيم مشتركة وذلك لتعزيز مواقعها في الانتخابات الجماعية والبرلمانية.

- التوظيف المزدوج للخطاب الديني وتأويله، إما بالانفتاح على العلوم الإنسانية الحديثة بالتركيز على جوهره الإنسي، وإما باعتماد التفسير التقليدي وذلك لتبرير القرارات السياسية للدولة، ونلمس تجليات ذلك في:

القرار السياسي	التأويل	طبيعة التأويل
توقيع اتفاقية التطبيع	التسامح بين أهل الديانات الكتابية وإحلال السلم والتعايش بين جميع المجتمعات واعتبار الاختلاف مشيئة ربانية	التأويل المعاصر المركز على الجوهر الإنسي للنص الديني
الاقتطاع من أجر المضربين واعتبار الإضراب تغيبا عن العمل ودونما سند قانوني وخرق الحريات النقابية التي أقرها الدستور المغربي	ضرورة العمل بقاعدة الأجر مقابل العمل	اعتماد الفقه
المصادقة على قانون تقنين القنب الهندي	تقنين القنب الهندي لاستعماله في أغراض طبية لحفظ النفس وحفظ الحياة وتقديم أمثلة من التاريخ الإسلامي الضرورات أباحت المحظورات	اعتماد الخطاب الفقهي المقاصدي

يتحصل مما سبق أن الممارسة السياسية لحزب العدالة والتنمية في الحكم بالمغرب، رغم استثمارها لاستراتيجية التكييف الميسرة للاندماج في الحقل السياسي المغربي، والانتقائية المحكومة بهذا المقصد في التعامل مع الخطاب الديني، انتهت إلى تجليات تبين أزمة الحزب وتظهر هذه الأزمة بالخصوص في:

- الهامشية التي صار إليها الحزب ووجوده السياسي واستمرت بشكل متعاقب في السنتين السابقتين نتيجة للأخطاء السياسية والتنظيمية والإيديولوجية، الكبيرة والصغيرة منها على السواء، وهي أخطاء ترتبط بمنظورها التكتيكي والاستراتيجي وعلاقتها بالمجتمع المغربي. وعلة هذا الوضع الهامشي هو ما يعيشه الحزب من أوضاع لا تسمح له بالتحرك المستقل والحر، ما أدى به إلى التبعية والذيلية لتطور الأحداث والمواقف.

- الانقسام الإيديولوجي الذي أصبح ظاهرة بارزة في التواصل السياسي بين أعضاء وعضوات العدالة والتنمية، أسفرت عن بروز تكتلين أثناء أزمة تشكيل الحكومة وإعفاء عبد الإله ابن كيران، وقد أسفر ذلك عن ظهور تكتلات متعارضة في تصورها لمستقبل العمل السياسي للحزب، بين تصور يقول بالاستمرارية ومسايرة المتغيرات الجديدة، وتصور يقول بالانسحاب. وهذا الانقسام -في اعتقادنا ظاهرة موضوعية- معبرة عن الأزمة وتمثل أبرز مظاهرها بصورة دقيقة، ما كان بمقدور حزب العدالة والتنمية - بالنظر إلى ظروف تطوره وأشكال ممارسته - أن يتجنب الوقوع المحقق فيها.
- العزلة: وهي بصورة واضحة نتاج طبيعي لهامشية الوجود السياسي لحزب العدالة والتنمية، وربما كانت العزلة من أخطر مظاهر الأزمة، لأنها تبين بصورة واضحة حدود الممارسة التي انتهت إليها في ارتباط بأخطائها السياسية والإيديولوجية، وهي تأخذ، بهذا المعنى، صفة عزلة تاريخية تحكمت في أصل الوجود وتعمقت في الممارسة السياسية.

والحال أن مظاهر أزمات الهامشية و الانقسام و العزلة تتفاعل فيها مستويات مختلفة و تأرجحات إيديولوجية مستمرة، ومواقف سياسية متضاربة، الأمر الذي يكوّن صورة قاتمة عن مستقبل الحركة، على الأقل في المنظور القريب.

تحولات الخطاب السياسي للعدالة والتنمية في الحكم: مقاربة في التحليل النقدي للخطاب

يهتم التحليل النقدي للخطاب بوصفه طريقة في النظر إلى الخطابات وتحليلها بالمشكلات الاجتماعية، وبالكيفيات التي بها ينتج خطاب السلطة ويبررها، وهو، حسب تون فان ديك 2015 «مقاربة تحليلية تدرس، بالدرجة الأولى، الطريقة التي يسن بها الشطط في استعمال السلطة الاجتماعية، والهيمنة و اللامساواة، وكيفية إنتاجها، وإضفاء الشرعية عليها، ومقاومتها بوساطة النّص والحديث داخل سياق اجتماعي وسياسي».[7]

7 Teun van dijk(2015).Critical Discourse Analysis. In Tannen, Deborah et al. (Eds). The Handbook of Discourse Analysis.Second Edition. USA: Blackwell Publishers. P 466

يتحدد اشتغال التحليل النقدي للخطاب في تفكيك بنيات الخطاب، وبيان أسسه الإيديولوجية، ورهاناته السياسية، والكيفيات التي بها يبرر الهيمنة، ويضفي الشرعية على الفعل السياسي، وقد أشار نورمان فيركلف و روث فوداك 1997 إلى أن التحليل النقدي للخطاب «يعالج المشكلات الاجتماعية (من أجل فهمها)، ويحلل علاقات السلطة الخطابية»[8] . وتعود نشأة التحليل النقدي للخطاب إلى سنة 1990، من خلال الاستهلال الذي نشره تون فان ديك في مجلة Discourse and society[9] ، ليأتي بعدها اجتماع أمستردام 1991 ليعمق الرؤية حول المبحث، هذا الاجتماع ضمّ على مدار يومين، ثلة من الباحثين هم تون فان ديك ونورمان فيركل فو جنثير كريس و ثيو فان ليفن وروث فوداك.

وقد اعتبر فان ديك أن استعمال اللغة والخطاب يشكل أساس الإيديولوجيا وموضوع التحليل النقدي للخطاب، ذلك أن «معظم خطاباتنا تعبر عن آراء مؤسسة إيديولوجية، خاصة حينما نتكلم بوصفنا أفراداً داخل مجموعات، ونتعلم معظم أفكارنا الإيديولوجية من خلال الاستماع إلى أفراد مجموعة أخرى، بدءاً بآبائنا ورفاقنا»[10]، وعبر وسائل أخرى كالتلفاز والكتب والجرائد، وباقي أشكال الممارسات الخطابية، وعلى هذا الأساس نبه ديك إلى أهمية العناية بهذه الأبعاد الخطابية للإيديولوجيا، بغرض معرفة كيف تسهم (الأبعاد الخطابية) في إخفاء الإيديولوجيا أو إظهارها، وكيف يعاد إنتاجها في المجتمع.[11]

وعلى العموم فإن للإيديولوجيا، في تصور فان ديك، أبعاداً مختلفة؛ بُعد معرفي يتجلى في كونها تشكل أنظمة أفكار الجماعات ومعتقداتها، وبُعد اجتماعي وسياسي يتمثل في كونها أداة أساسية لممارسة السلطة أو مقاومتها، فالإيديولوجيا هي «البدء والمنتهى، المصدر والهدف لممارسات المجموعة، ومن ثم تقود إلى إعادة إنتاج المجموعة وسلطتها، أو إلى تحدي سلطة المجموعات الأخرى».[12]

8 منية عبيدي: التحليل النقدي للخطاب (نماذج من الخطاب الإعلامي)، دار كنوز المعرفة، عمان، 2016، ص 11.

9 روث فوداك وميشيل ماير: التحليل النقدي للخطاب: التاريخ والبرنامج والنظرية والمنهجية، ضمن كتاب مناهج التحليل النقدي للخطاب، ترجمة حسام أحمد فرج وعزة شبل محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة،2014، ص22.

10 Ibid, p9.

11 Ibid.

12 Jonathan charteris-black (2004), Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis, op. cit, p35.

ومن بين الآليات التي تشتغل عبرها الإيديولوجيا نجد الأساطير السياسية، وقد وصف فلود (44; 1966) الأسطورة السياسية بأنها «حكي موسوم إيديولوجيا يدعي تقديم تفسير لمجموعة من الأحداث السياسية الماضية أو الحاضرة أو المتوقعة، ويقبل ذلك التفسير بوصفه صائبا من حيث الجوهر لدى مجموعة اجتماعية ما». واعتبر غيس (1987) «الأسطورة السياسية فرضية تفسيرية وتجريبية، وإن كان التحقق منها غير ممكن عادة، وهي تفترض نظرية سببية بسيطة للأحداث السياسية، وتلقى دعما شعبيا واسعا».

تضطلع الأساطير السياسية بأدوار مركزية في جعل مسارات التكيف التي خضع لها حزب العدالة والتنمية وهي مزادات السلطة نتاجا للصراع، وبوصفها مسارات ضرورية يعتبر الحزب في مسيس الحاجة إليها، وتبرز في الوقت نفسه الانتقال إلى بناء خطاب سياسي، الخطاب بما هو مجموعة من التصورات والأفكار المرتبطة منطقيا، المتعلقة بتحليل الواقع السياسي وتحديد طرق معالجته والتأثير فيه، وعليه فقد

وجد حزب العدالة والتنمية في الخطاب المضمر للأساطير السياسية فضاءات خطابية تستوعب احتياطا كبيرا من الطاقة والحماسة لدى القواعد، وفي الوقت نفسه هامشا كبيرا من الاستغراب تقوم بإفراغه عن طريق الإغراق في استعمال الأساطير السياسية التي تروم بها الإفهام.

وقد حدد إيدلمان (ورد في (eiss; 1987G)) ثلاثة أساطير سياسية خاصة هي:[13]

1- أسطورة العدو المتآمر.

2- أسطورة الزعيم الباسل.

3- أسطورة الوحدة.

وقد لفت انتباهنا أن الأساطير السياسية التي تنظم خطاب حزب العدالة والتنمية في الحكم تتمثل فيما يلي:

1- **أسطورة العدو المتآمر**: وتنبني على كون مجموعة خارجية معادية تخطط لارتكاب أفعال ضارة ضد مجموعة داخلية.

13 Ibid, p26.

الأسطورة السياسية	السياق	تجليات الأسطورة السياسية
أسطورة العدو المتآمر	مرحلة بداية حكم الإسلاميين	اعتماد استعارة التماسيح والعفاريت للإشارة للفرقاء السياسيين الآخرين والتركيز على التماسيح والعفاريت هي إشارة إلى وجود عدو.
	جلسة من جلسات البرلمان	يوجه بنكيران خطابه للراضي قائلا له «أخطر الناس هم من يعتقدون أنهم يتحكمون في زمام الأمور من سياسيين، أنهم من يهدد البلاد وليس غياب الأمن الغذائي» الإشارة إلى وجود خطر محدق وعدو متربص بالحزب والبلاد.
	جلسة من جلسات البرلمان	يوجه خطابه للمعارضة: «تعتقدون أنكم ستغلبوننا بالمؤامرات والمناورات..» التأكيد على وجود حرب وصراع ووجود مؤامرات ودسائس.
	مهرجان خطابي بالقنيطرة	قال عبد الإله ابن كيران «إخواني إنها ليست مهمة بسيطة، إن الفساد يحاربن».
	فيديو مباشر لعبد الإله بنكيران موجه إلى رئيس الحكومة سعد الدين العثماني إثر المصادقة على قانون فرنسة التعليم	قال عبد الإله بنكيران: «هذه ضربة للغة العربية، هذه ضربة لمقومات الهوية، ومن عجائب الدهر أن الشخص الذي كان يدافع عن هذا، إنه سيكون مزهوا الآن، أنا أعرف إنه ضد المذهب المالكي، إنه يخرج مدافعا عن الشذوذ الجنسي، إنه يخرج مدافعا عن العامية، شعر أو لم يشعر؛ فهو يقوم بدور العملاء، هذا عميل للاستعمار، ما يزال موجودا بيننا، إنه كذاب» - سحب الملامح الأخلاقية عن الأطراف الأخرى التي تناقش الموضوع.

2- **أسطورة الزعيم الباسل:** وتقدم هذه الأسطورة الزعيم السياسي بوصفه خيرا ومنقذا للناس من الخطر، عبر إظهار الشجاعة والعدوانية والقدرة على تجاوز الصعوبات..

الأسطورة السياسية	السياق	تجليات الأسطورة السياسية
أسطورة الزعيم الأممي	دعاية الحزب في مواقع التواصل الاجتماعي	تلقيب عبد الإله بنكيران بالزعيم.
	مهرجان خطابي حزبي	وجه عبد الإله بنكيران خطابه للحضور «أنا اليوم جئت لأنبهكم ولأحملكم المسؤولية ولأنصحكم» تقديم نفسه في صورة الناصح والمنبه للقوم المجدد للرؤية.
	لقاء حزبي	خاطب بنكيران الحاضرين مذكرا بمساره قائلا: «لم نصل إلى هذا اليوم إلا بعد أربعين سنة من الشقاء والجهد والتضحية والسجن» بناء رأس مال رمزي يمنح المشروعية للزعامة وسلطتها
	مهرجان خطابي بالقنيطرة	قال بنكيران موجها خطابه للحضور: «إذا اقتضى الأمر أن أضحي بعمري في سبيل هذا الشعب فأنا أقبل ذلك راضيا بقضاء الله وقدره». استعادة قيم التضحية والقربان التي تعتبر من مقومات التركيبة «الميثية» للزعيم وللبطل الخلاصي.

	لقاء صحافي مصور	قال للصحافيين الذين يقيمان مع المقابلة الصحفية «قولوا لعبد العزيز أفتاتي قال لك عبد الإله بنكيران إما أن تعود إلى حال عهدك وإما أن تلزم مكانك وتشد الأرض». - تقديم الزعيم الأوامر بصورة لها إيحاءات إلى المجال الحربي ويشبه الأمر ترتيب المواقع على جبهة عسكرية.
	لقاء شبيبة حزب العدالة والتنمية	توزيع منشورات من قبل منظمي اللقاء، تتضمن شعارات استقبال عبد الإله بنكيران من قبل الشبيبة مكتوب فيها «شعارات استقبال الزعيم الأممي عبد الإله بنكيران» - منح الزعامة أبعادا كونية والانتقال بالوضع الاعتباري لبنكيران من الطابع المحلي إلى رمز كوني.
	شعارات شبيبة العدالة والتنمية في إحدى اللقاءات الحزبية	ترديد أعضاء وعضوات الشبيبة لشعار «بنكيران اعتق الروح ... سكاتك ماشي مسموح» - تحول الفاعل السياسي إلى منقذ مخلص قادر على تحسين وضعية الشعب عبر الكلمة. إذ ينطوي الشعار على كثافة دلالية تعيد تأويليا ما تضمنته الذاكرة الدينية عن مكابدات الأنبياء أثناء انقطاع الوحي.
	لافتات في تظاهرة فاتح ماي 2015	حمل يافطات تتضمن «ابن كيران فكرة ... والفكرة لا تموت» - إهالة صفة الخلود على الزعيم وذلك عبر جعله أيقونا حاملا لمشروع مستمرا في الزمان والمكان، لا تنسحب عليه قوانين الطبيعة.

	فيديو مباشر لعبد الإله بنكيران موجّه إلى رئيس الحكومة سعد الدين العثماني إثر المصادقة على قانون فرنسة التعليم	قال عبد الإله بنكيران: «إذا كنت سي سعد تسمعني، إذا كان الاستقلاليون قد نالوا شرف تعريب المواد العلمية قبل ثلاثين سنة، فلا ينبغي أن تنال عار فرنستها، ما فعلته ورفضت دخول أحزاب أربعة في الحكومة أهون مما يقع اليوم...» - الدعوة إلى الشجاعة لتجاوز الصعوبات والحديث بعبارات تستقي دلالتها من الحقل الرمزي للبطريركية.

3- **أسطورة الوحدة**: وتتمثل في الاعتقاد بأن المجموعة يمكن أن تحقق النصر على أعدائها بالخضوع لزعيمها، والتضحية في سبيله، ونعثر على هذه الاستعارة في مجموعة من مواقف الحزب.

الأسطورة السياسية	السياق	تجليات الأسطورة السياسية
أسطورة الوحدة	تعليق عبد الإله بنكيران في المؤتمر الوطني السادس للشبيبة حول استدعاء عضو الحزب عبد العالي حامي الدين للتحقيق في قضية اغتيال الطالب الجامعي أيت الجيد بنعيسى .	تسلم عبد الإله بنكيران الكلمة وقال: «نحن لا ندافع عن شخص وقع في جريمة لا قدر الله، ولكنها عدالتنا، قالت إن هذه القضية انتهت، ثم تأتي بعد 12 سنة، (يصحح له الحضور، 25 سنة)، وتقوم بسحبها من جديد، نحن نشك في هذا شكا عظيما، ولهذا لن نسلم لكم أخانا» - تأكيد عبد الإله بنكيران على وحدة الحزب وعلى إمكان تحقيق النصر عن طريق هذه الوحدة

	جلسة من جلسات البرلمان في بداية جائحة كورونا	قال سعد الدين العثماني لبرلماني المعارضة: «أنا لست خائفا منك، إنني أمتلك الأغلبية». - إشاعة الاعتقاد بأن المجموعة تستطيع أن تنتصر على أعدائها

خلاصة

لقد حاولنا في هذه الورقة تقديم معالم الممارسة السياسية لحزب العدالة والتنمية بالمغرب في الحكم، من خلال ربطها بالبنية السياسية والنظر في تحولاتها، والحراك السياسي الذي شهده المغرب في بداية العقد الثاني من الألفية الثالثة، فقد كان لاستراتيجية تكييف المرجعية الإيديولوجية أثراً في الاندماج لتدبير الشأن السياسي وفق رؤية جديدة، وحتى يتسنى له ذلك حاول حزب العدالة والتنمية الانسجام مع ما تفرضه الدولة الحديثة، إذ حاول الملاءمة بين تصوراته و مرجعيته مع مقتضياتها، وكان لهذه الملاءمة دور فاعل في الاندماج الذي أسفر عن تحولات ومتغيرات في الممارسة السياسية للحزب، وأفرز نزعة جديدة تستثمر المقاربات المعاصرة وتنتقل بالفعل السياسي من ضيق المرجعيات وتزيح عنه ثقل المقدس وتعتبره شأنا دنيويا، غير أن هذا المسار السياسي قد نجم عنه فقدان مقومات الهوية الإيديولوجية للحزب، وأدى بالتجربة إلى الهامشية والعزلة والانقسام الإيديولوجي. وقد حاول حزب العدالة والتنمية في المغرب إلى تجاوز هذه الوضعية عبر اعتماد الخطاب السياسي واستثمار الإمكانات التي تتيحها الأساطير السياسية بوصفها بنيات إيديولوجية تراهن من الناحية الوظيفية على تبرير مظاهر الأزمة السالف ذكرها، ذلك أن أسطورة الوحدة تسعى إلى ترميم الهزات التي نجمت عن الانقسام الإيديولوجي، فيما تنشد أسطورة الزعيم تحقيق التمكين إمكان العبور من الهامشية إلى استعادة مركزية الحزب في المشهد السياسي المغربي، أما أسطورة العدو المتآمر فهي تحاول جعل العزلة التي يعيشها الحزب محصلة موضوعية للصراع وضرورة يعتبر حزب العدالة والتنمية في مسيس الحاجة إليها.

المصادروالمراجع

1- العربية

- روث فوداك وميشيل ماير: التحليل النقدي للخطاب: التاريخ والبرنامج والنظرية والمنهجية، ضمن كتاب مناهج التحليل النقدي للخطاب، ترجمة حسام أحمد فرج وعزة شبل محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة،2014.
- عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب (1971-2004): بحث أنثربولوجي سوسيولوجي، سلسلة أطروحات الدكتوراه 79 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.
- عبد الحكيم أبو اللوز «إشكالية الدين والسياسة في تونس : أزمة مشروع التحديث وظهور حركة النهضة»، دار رؤية للنشر والتوزيع، تونس/ الطبعة الأولى، 2011,
- عبد الحكيم أبو اللوز «تدبير الظرف الانتخابي بالمغرب: حالة حزب العدالة والتنمية» مجلة زوايا، التاريخ، الثقافة، المجتمع العدد 34، السنة 16، 2009.
- عبد الحكيم أبو اللوز «الإخوان المسلمون في المغرب: حالة المغرب» موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي، المجلد الأول، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 2013.
- فوزية طلحا، صورة الدولة الحديثة في مخيال الحركات الإسلامية: المغرب وتونس نموذجا، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، 2012.
- منية عبيدي: التحليل النقدي للخطاب (نماذج من الخطاب الإعلامي)، دار كنوز المعرفة، عمان، 2016.

2- الأجنبية

- Teun van dijk(2015).Critical Discourse Analysis. In Tannen, Deborah et al. (Eds). The Handbook of Discourse Analysis.Second Edition. USA: Blackwell Publishers
- Jonathan charteris-black (2004), Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis, op. cit.

3- **المقالات الرقمية**

- سعد الدين العثماني «الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة: النموذج الفقهي للدولة والسياق الحضاري» موقع فسائل، أكتوبر 2014 .. www. fassael.ma/ index. php/ 2015
- سعد الدين العثماني «الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة: الخلافة نظام إسلامي شرعي أم تجربة تاريخية» موقع حركة التوحيد والإصلاح، الأربعاء 17 أكتوبر 2014. الرابط: alislah.ma / آراء وتحليلات/ دراسات- وأبحاث.

حركة النهضة في شباك السلطة

صلاح الدين الجورشي

لولا الثورة لكان مآل حركة النهضة مختلفاً تماماً. الإسلاميون هم المستفيد الرئيسي من التحولات التي حصلت على إثر مغادرة الرئيس بن علي السلطة يوم 14 يناير 2011 ولجوئه إلى المملكة العربية السعودية. في ذلك اليوم تنفست «النهضة» الصعداء، وتجاوزت أزمتها الداخلية الخانقة التي كادت أن تقضي عليها، وأن تجعل منها جماعة مشتتة تعيش على الهامش بعد أن أصبح الصلح مع نظام بن علي هو الخيار الوحيد لدى جزء واسع من كوادرها التي تعبت من المطاردة والمحاصرة والتنكيل لسنوات طويلة. عندما سقط رأس النظام، توفرت شروط كانت مفقودة لتنقل الحركة من المعارضة المتهالكة والمطاردة في الداخل والخارج إلى حزب يحكم أو مشارك في السلطة.

عندما رجع الشيخ راشد الغنوشي إلى تونس عائداً من منفاه في بريطانيا، شغلته فكرة رئيسية تتمثل في وضع الخطة المناسبة التي تجعل من النهضة القوة الرئيسية الحاكمة في البلاد. كان يسابق الزمن خوفاً من أن تضيع هذه الفرصة، وينجح أعداؤه أو خصومه في قطع الطريق أمام الحركة، والوصول قبله إلى الإمساك بالدولة، وتحويلها مرة أخرى إلى أداة لمواصلة تهميش الإسلاميين وإقصائهم. وحتى لا يحصل ذلك عمل الغنوشي مع الكوادر المحيطة به على إنجاز الخطوات التالية :

أولا: استثمار أجواء الثورة للقيام بترميم صفوف الحركة، وتأجيل أي نقاش حول تقييم المرحلة السابقة بما فيها من نكسات وخلافات حادة ومراجعات عميقة أصبحت ضرورية. كما تم فتح الحركة أمام كل راغب في العمل بصفوفها بمن في ذلك من كانوا في خدمة نظام بن علي والمنتفعين منه، وذلك من أجل بناء حزب شعبي يكون قادراً على اكتساح انتخابات المجلس الوطني التأسيسي، وبالتالي الاعتماد عليه للوصول إلى السلطة. فبناء الحزب القوي، المنظم، أداة ضرورية لممارسة الحكم.

ثانياً: توجيه رسائل طمأنة للغرب، خاصة فرنسا وأمريكا إلى جانب الجزائر التي بها حركات إسلامية نشيطة، كما عاشت حرباً أهلية دامت سنوات بسبب الصدام العنيف

الذي حصل بين الجيش والجبهة الإسلامية للإنقاذ. كانت هذه الأطراف في مقدمة الدول التي لم تخف خشيتها من أن تسقط تونس الحديثة التي بناها الرئيس بورقيبة في يد الإسلاميين الذين يمكن أن يغيروا وجهتها، ويجعلوا منها نموذجاً قد تقتدي بها حركات إسلامية أخرى في دول عربية مجاورة. وهو ما من شأنه أن يحدث تغييرات جيوسياسية عميقة قد تصل إلى تعديل موازين القوى في جنوب المتوسط، ويفتح الباب أمام المجهول. في هذا السياق يتنزل الوعد الذي ألزم به الغنوشي نفسه بعدم الترشح لأي منصب في الدولة، وأنه سيتفرغ للعمل في المجال الفكري على مستوى العالم العربي والإسلامي.

ثالثاً: إعلان التمسك بالديمقراطية والانفتاح السياسي ومطالب الثورة، واعتماد الاعتدال السياسي والديني، والعمل على كسب الرأي العام من خلال استثمار حالة المظلومية السابقة، والتلويح بالطهورية الأخلاقية والسياسية في بيئة عانت من تداعيات خطة ما سمي بـ «تجفيف المنابع» التي اعتمدها نظام بن علي في مطاردة الإسلاميين، وأوقعته تلك الخطة في عديد المشكلات من بينها التورط في عدم التمييز أحيانا بين الدين والتديّن. وقد أسهمت هذه العوامل في استقطاب عدد كبير من الأنصار في أول انتخابات ديمقراطية جرت في تونس بعد الثورة، وأسفرت عن تصدّر حركة النهضة المشهد داخل المجلس الوطني التأسيسي.

رابعاً: تمسّك الحركة برئاسة الحكومة الجديدة حتى قبل الإعلان عن النتائج النهائية لانتخابات المجلس التأسيسي التي جرت بتاريخ 23 أكتوبر 2011. وقد فوجئت الأوساط السياسية في الداخل والخارج بهذا القرار المتسرع، الذي كان أقرب إلى المغامرة والمقامرة أكثر من كونه اختياراً مدروساً ومطبوخاً على نار هادئة. أرادت الحركة من وراء ذلك تجاوز أزمتها الداخلية، وإشعار أنصارها بأن من حقهم منح التونسيين ثقتهم بعد انهيار نظام بن علي، وأن الحركة قادرة في هذا السياق على تغيير الأوضاع رغم ارتفاع سقف المطالب والانتظارات الشعبية. هكذا ألقت الحركة بنفسها في أتون السلطة ظناً منها بكونها قادرة على إدارة شؤون الدولة، ومعالجة المشكلات العويصة التي كانت تتخبط فيها البلاد، وتحقيق ما ينتظره التونسيون وأوجزوه عند إطلاق الثورة شعارَ «حرية، عدالة اجتماعية، كرامة وطنية».

هكذا بدأت مغامرة السلطة:

حرصت النهضة على أن تكون لها الأغلبية الواسعة بالمجلس التأسيسي، وذلك حتى تنفرد بتشكيل الحكومة، لكن القانون الانتخابي الذي وضعته لجنة مستقلة تشكّلت من خبراء لم يمكّنها من تحقيق هدفها. فالقانون وُضع أساساً ليحول دون هيمنة حزب قويّ وعقائديّ مثل النهضة على بقية الأحزاب وعلى الدولة، وذلك من خلال توزيع المقاعد بشكل واسع يسمح بمجلس متنوع وتعددي. فالخبراء أيضا كانوا متخوفين من تغوّل حركة النهضة المتعطشة للسلطة، لهذا وضعوا القانون الانتخابيّ وِفق معادلة يمنع بموجبها الإسلاميون من الهيمنة على السلطتين التشريعية والتنفيذية.

بناءً عليه، قررت حركة النهضة البحث عن «حلفاء» لتتمكن من تشكيل الحكومة، فلجأت إلى أصدقائها قبل الثورة، الذين ساندوها في محنتها ضد السياسة القمعيّة للرئيس بن علي. فتولّدت عن ذلك حكومة الترويكا التي ضمّت إلى جانب «النهضة» كلاً من حزبي التكتل الديمقراطي بقيادة مصطفى بن جعفر الذي تولى رئاسة البرلمان، وحزب المؤتمر من أجل الجمهورية الذي سيصبح رئيسه المنصف المرزوقي رئيساً للجمهورية. فكانت تلك أول حكومة ائتلافية في التاريخ السياسي لتونس، لكن بقيت «النهضة» هي المسؤولة الرئيسية على الحكومة وعلى تلك المرحلة التي سادتها اضطرابات اجتماعية وسياسية لم تتوقف إلا بعد اغتيال معارضَين ينتميان إلى الجبهة الشعبية اليسارية، وهو ما أدى إلى توقف البرلمان، ولجوء مختلف مكونات المعارضة إلى تنظيم ما سمّي باعتصام الرحيل. وبذلك نجح خصوم النهضة في دفعها نحو الخروج من السلطة والاستقالة الجماعيّة للحكومة. هكذا انهار أول تحالف حكومي أقدمت عليه حركة النهضة، وتحملت نتائجه السياسية وتداعياته المستمرة حتى اليوم.

البقاء في السلطة: الجولة الثانية

بعد انهيار حكومة الترويكا، شعرت حركة النهضة بالخطر. خافت من عزلها وإقدام خصومها على إبعادها تماماً عن اللعبة السياسية. لهذا قررت أن تخوض من جديد معركة العودة إلى الحكم، خاصة بعد انهيار شريكَيها في السلطة، وتوسّع رقعة المخاصمين لها.

ظنّت بأن تجربتها الأولى في السلطة ستساعدها على تدارك أخطائها، طمعاً في أن يجدد التونسيون ثقتهم فيها، لكن نتائج انتخابات 2015 صدمتها قليلاً، حين جعلتها تحصد المرتبة الثانية مقابل الصعود المفاجئ والسريع لحزب نداء تونس الذي أسسه المرحوم «الباجي قايد السبسي»، والذي جمع عدداً واسعاً من كوادر النخبة السياسية القديمة والحديثة بمن في ذلك عديد اليساريين.

رفض الغنوشي البقاء بعيداً عن السلطة والالتحاق بالمعارضة البرلمانيّة، وقرر أن يجازف مرة أخرى بتأسيس تحالف مع خصمه السابق قايد السبسي، وأن يؤسس معه حكومة تجمع لأول مرة دستوريين وإسلاميين. ورغم أن حركة النهضة تملك 64 مقعدا في البرلمان إلا أنها قبلت بأن تكون ممثلة في الحكومة بوزير واحد، وهو أحد الشروط التي وضعها السبسي وقبلتها الحركة على مضض. المهم بالنسبة للنهضة أن يكون لها قدم داخل السلطة. مع ذلك روّج خصومها بكونها مهيمنة على الدولة، وأنها المسؤولة على تفتت حزب نداء تونس الذي انهار خلال أربع سنوات من الحكم. وبلغ الأمر بالغنوشي إلى أن يتحالف مع رئيس الحكومة يوسف الشاهد ضد رئيس الدولة السبسي الذي كان ينوي إزاحة رئيس الحكومة في ضوء الخلافات الحادة التي نشبت داخل حزب نداء تونس. كما أن قيادة الحركة كانت مستعدة في حال سقوط الشاهد أن تضع يدها في يد ابن الرئيس حافظ قايد السبسي رغم الاتهامات الموجهة له من قبل أعضاء الحزب، مقابل أن يضمن لها بقاءها في السلطة.

البقاء في السلطة: الجولة الثالثة

انهار حزب نداء تونس وبقيت حركة النهضة، لكنها خرجت أضعف مما كانت عليه، إذ استمر تراجعها في انتخابات 2019 التي أفرزت برلماناً مشتتاً، كما وجدت نفسها أمام رئيس للدولة معادٍ لها وهو قيس سعيّد، وهو ما أوقعها في تنازع مستمر معه.

حاولت الحركة التغطية على تراجع حجمها الانتخابي، فأقدمت على الزج برئيسها راشد الغنوشي في واجهة الصراع البرلماني، حيث قدمت تنازلات لحلفائها مقابل حصولها على رئاسة البرلمان. بذلك وجد الشيخ الوقور نفسه واقفاً فوق صفيح ساخن، يتلقّى الانتقادات والضربات من جهات متعددة، خاصةً بعد أن نجحت عبير موسى النائب ورئيسة الحزب

الدستوريّ الحر المعروفة بعدائها الأيديولوجي للإسلاميين، والتي حوّلت البرلمان إلى ساحة استعراض يومي، ونجحت في تعطيل معظم جلسات مجلس النواب.

فشلت حركة النهضة فشلاً ذريعاً -بعد الانتخابات التشريعية مباشرة- في محاولة تمرير مرشحها لرئاسة الحكومة (حبيب الجملي) حيث أسقطته أغلبية واسعة في البرلمان. فترتبت عن ذلك فرصة نادرة للرئيس قيس سعيّد الذي انتقلت إليه صلاحية تعيين رئيس الحكومة. جرت مفاوضات صعبة مع رئيس الحكومة الجديد إلياس الفخفاخ، مما مكّن الحركة من الحصول على سبع وزارات، وحكمت إلى جانب حزب التيار الديمقراطي الذي لا تثق فيها، وحركة الشعب التي لها خلافات جذريّة مع عموم الإسلاميين بحكم انتمائها القوميّ. لم تذهب حكومة الفخفاخ بعيداً إذ سرعان ما انهارت بعد اتهامه بتضارب المصالح. فأسرعَ الرئيس سعيّد نحو دفعه إلى الاستقالة حتى يحتفظ بحقه في تعيين البديل. واختار بديلاً عنه هشام المشيشي بحكم ثقه فيه، وظنًّا منه بأنه سيبقى مخلصا له، ويتنازل عن صلاحياته لرئاسة الجمهورية التي ستتولى تسيير الحكومة من وراء ستار. لم تستمر المسرحية طويلاً، حيث نشب خلاف عميق بين رأسي السلطة التنفيذية أدّى إلى قطيعة بينهما. عندها توفرت فرصة لحركة النهضة وحليفَيها في البرلمان حزب قلب تونس الذي يرأسه نبيل القروي وحزب ائتلاف الكرامة المتهم بكونه راديكالي يميني، إلى استقطاب المشيشي، وتوفير حزام برلماني له نظراً لكونه تكنوقراط ولا يقف وراءه أي حزب. هكذا تعمّقت الأزمة السياسيّة في البلاد بحصول القطيعة بين الرؤساء الثلاث بمن فيهم رئيس البرلمان.

هذه خلاصة تجربة حركة النهضة في السلطة خلال السنوات التسع الماضية. وقد وفرت هذه التجربة فرصة لكي تتعرف الحركة على بعض خصائص الدولة والتحديات التي تواجهها بعد أن كانت جاهلةً لها بسبب التعامل مع الدولة عن بُعد في ظل النظام الأُحادي والاستبدادي السابق. كما اكتسب بعض كوادر الحركة التي تحملت مسؤوليات متنوعة خبرات متنوعة في بعض المجالات، لكن في المقابل اتسمت التجربة عموماً بالتقطع نتيجة عدم الاستقرار بسبب التغيّر السريع للحكومات، إلى جانب الارتجال، وضعف المراكمة، واضطراب الرؤية السياسيّة، وتغيّر الحلفاء حسب السياق وتبدّل موازين القوى، واعتماد المناورات، وضعف أداء وزراء النهضة وكوادرها. فماذا حققت الحركة؟ وأين أخطأت؟

تحولات الخطاب: التذبذب بين الأيديولوجيا والبرامج الانتخابية

لا أحد ينكر أن الحركة الإسلامية التونسيّة شهدت عبر السنوات تغيّراً ملحوظاً في خطابها السياسي. لا ينكر ذلك سوى جاهل أو مغرض. وعندما حدثت الثورة تسارعت وتيرة هذا التغيير بحكم أن الحركة وجدت نفسها أمام ثلاث تحديات كبرى.

أولاً: انتقالها إلى السلطة في بلد مثل تونس، وهو ما جعلها مدعوّة إلى تعديل خطابها حتى تتقمص صورة الحزب الذي ينتقل من المعارضة إلى الحكم. والحكم لا يدار فقط بالأيديولوجيا، وإنما أيضاً ببرامج محددة لمواجهة مشكلات واقعية تهم حياة الناس ومصالح الشعوب. لهذا بادرت، وهي تتهيأ لخوض انتخابات المجلس الوطني التأسيسي، إلى صياغة برنامج سياسي يتضمن 350 مشروع وعدت بإنجازه خلال توليها السلطة. وأردفت ذلك ببيان انتخابي عام، أكدت فيه تبنيها لأغلب مفردات الخطاب الديمقراطي السائد يومها، دون أن تنسى التأكيد على خلفيتها الأيديولوجية الإسلاميّة التي تتمحور حول مسائل الهوية.

ثانياً: تحدّي الائتلافات الحكومية. فصيغة الحكم المشترك فرض على الحركة، حتى لو كانت الأقوى في هذا الائتلاف أو ذاك، أن تقبل بوضع برنامج يكون مقبولاً من حلفائها. وبما أن الأحزاب التي قبلت بأن تكون شريكة في السلطة مع حركة النهضة كان تكوينها الفكري ومساراتها السياسية مختلفة عنها، فإن الحركة وجدت نفسها مضطرة إلى التكيف مع الآخرين حتى تتجنب العزلة، وتفقد مكانها في السلطة.

ثالثاً: يلعب الإطار الدولي والجيوسياسي دوراً هاماً ومؤثراً في السياسات التونسية. قد يقع غض الطرف عن جماعات محدودة تنشط في المعارضة، ويصعب أن يكون لها تأثير ما على الاختيارات العامة مثل حزب التحرير، لكن لن تسكت أمريكا وخاصة الدول الأوروبية على حزب مهما كانت قوته الانتخابيّة، أن يتربع على السلطة في تونس، ويحاول تنفيذ اختيارات أيديولوجية وسياسيّة واقتصادية من شأنها أن تمس من مصالح هذه الدول، أو أن تكون متعارضةً جذريًّا مع السياسات الدوليّة. لهذا حاولت حركة النهضة أن تأخذ بعين الاعتبار هذا العامل الدولي، حتى لا تثير تحفظات الغرب المهيمن.

معركة الدستور

عندما شرع المجلس الوطني التأسيسي في العمل، كان الهدف الأساسي من انتخابه هو وضع دستور جديد. وكانت النهضة من بين الأحزاب التي دافعت بقوة عن ضرورة إلغاء الدستور القديم الذي صدر في مطلع الاستقلال (1 يونيو 1959)، في محاولة منها التخلص من بصمة بورقيبة في تحديد طبيعة الدولة والهوية الوطنية. وفعلاً تم الاتفاق على صياغة دستور بديل ينسجم مع الخيار الديمقراطي ومع أهداف الثورة ومطالبها.

ظنَّ الإسلاميون أن الفرصة أصبحت سانحة لخوض المعركة الحاسمة من أجل أسلمة الدولة، دون الإفصاح عن ذلك علناً، أو على الأقل إعادة ربط الدولة بالعمق الإسلامي الذي يعتقدون بأن الرئيس بورقيبة قد تعمّد إضعافه وتهميشه. كانت نيتهم أو نية تيار قوي داخل الحركة تتجه نحو إحداث تغييرات كبرى وأساسية في الأرضية المرجعيّة للدولة والمؤسسات. ونظراً لحرصهم على أن تكون النهضة القاطرة التي تقود التيار المحافظ في تونس بكل مكوناته وتفرعاته، حاولوا تمرير فكرة أن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع إلى جانب بقية المصادر. لكنهم وجدوا معارضة شديدة من مختلف الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني ومعظم مكونات النخبة التونسية، وهو ما جعل الغنوشي يدرك جيداً بأن هذه المسألة ليس من الهيّن الدفاع عنها وتمريرها في بلد مثل تونس، فاضطر بناء على ذلك مراجعة الموقف وكبح لجام الحركة، فقام بإقناع أنصاره بأن كلمة إسلام الواردة في مشروع الدستور أشمل من مصطلح الشريعة، وأن ديباجة الدستور الجديد نصّت على أن «تمسك شعبنا بتعاليم الإسلام ومقاصده المتّسمة بالتفتّح والاعتدال»، وتأكيد الفصل الأول من الدستور على أن «تونس دولة حرّة، مستقلّة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها» مع التأكيد على أنه «لا يجوز تعديل هذا الفصل»، كل ذلك يعني ضمنيًّا أن تونس دولة إسلامية. ورغم هذا التأويل الذي حاول الغنوشي من خلاله إقناع حركته وبقية المحافظين بأن الإسلام ليس في خطر، وأن الدولة التونسية مسلمة وملتزمة بتطبيق أحكام الإسلام حتى لو لم يقع التنصيص على الشريعة، إلا أنّه مع ذلك لم يسلم من الاتهام بكونه تراجع أمام ضغوط التيار الحداثي العلماني، وأنه تخلى ضمنيًّا عن أحد المطالب الأساسية لعموم التيار المحافظ داخل تونس وحتى في خارجها.

في المقابل تخوّف العلمانيون والحداثيون من التأويل الذي كشف عنه علناً رئيس حركة النهضة، فعمدوا إلى اقتراح فصل إضافي من شأنه أن يقطع الطريق أمام العودة من جديد إلى مسألة تطبيق الشريعة، وقاموا بتكثيف الضغط على النواب الإسلاميين داخل المجلس من أجل تقييد الفصل الأول من الدستور بفصل ثانٍ تمت إضافته مباشرةً بعد الفصل الأول يؤكد على أن «تونس دولة مدنيّة، تقوم على المواطنة، وإرادة الشعب، وعلوية القانون. لا يجوز تعديل هذا الفصل»، والقصد من ذلك محاصرة المحافظين و «منعهم» من مراجعة عديد التشريعات التي صدرت بعد الاستقلال إلى تاريخ قيام الثورة. بذلك يعتبر تبنّي حركة النهضة مصطلح «الدولة المدنيّة» تحوّلاً في تعاملها مع عديد المسائل الجوهرية التي حسمت خلال المعركة التي أُثيرت عند صياغة الدستور الجديد.

- في نفس السياق تخلّت حركة النهضة نسبياً وعلناً عن فكرة أسلمة المجتمع التي تعتبر تاريخيًّا من بين الأسباب الرئيسية المبررة لوجود الإسلاميين. كما أن الحركة لم تدافع عن مقولة الدولة الإسلامية، وقبلت بفكرة الدولة الوطنيّة، واعتبرت أن الدولة التي أُسست بعد الاستقلال بقيادة خصمها التاريخي الحبيب بورقيبة هي دولة إسلاميّة، وليست كافرة أو مرتدة، خلافاً لاعتقادها السابق بأن بورقيبة سلخ تونس عن دينها، وهو ما جعل راشد الغنوشي يرفض حتى الترحم على بورقيبة بعد الثورة.

- المسألة الأخرى التي لا تقل أهمية فهي تتعلق بحقوق النساء، والتي تعتبر من بين أهم ركائز المشروع البورقيبي، حيث دافعت النهضة مطولاً من أجل استبدال مصطلح «المساواة» بين الجنسين، وتعويضه بمصطلح «التكامل بين المرأة والرجل»، وهي الصيغة المستعملة في أدبيات الإسلاميين عموماً. فالحركات الإسلامية لا تؤمن بالمساواة المطلقة بين الجنسين، وتؤكد على وجود فوارق بينهما، وان هذه الفوارق من شأنها أن تحقق التكامل بينهما.

لم تصمد حركة النهضة طويلاً في هذه المعركة، حيث وجدت معارضةً شرسةً من قِبل منظمات المجتمع المدني والأحزاب العلمانية، وبالأخص من الحركة النسويّة التي رفضت مقترح النهضة، ونظّمت مسيرات بالتعاون مع جمعيات وأحزاب من أجل إسقاطه، لما فيه من تكريس للتمييز بين النساء والرجال، ورأوا في مصطلح التكامل

خلفيّة ذكوريّة خطيرة. بعد أخذٍ و رد، اضطرت حركة النهضة القبول باعتماد مصطلح المساواة ضمن دستور 2014.

- إشكالية الدعوي والسياسي : وُلدت حركة النهضة كجماعة دينيّة تحمل وراءها خلفية سياسية غامضة. وكلما تقدمت في الزمن إلا وتضخّمَ السياسي على حساب الدعوي. لكن بقي الخلط بين المجالين متواصلاً حتى بعد ثورة 14 يناير 2011. وهو ما أثار كثيراً من اللبس، وجعل خصومها يتهمونها بكونها توظّف الدين من أجل الوصول إلى السلطة. يتجلّى ذلك بوضوح خلال المحطات الانتخابية، سعياً منها لكسب مزيد من الأنصار والناخبين. وقد أزعجتها هذه الحملة إلى درجة التفكير في الفصل بين المجالَين، فأعلنت عن كونها تفصل بين الحزبي والدعوي، وليس بين الديني والسياسي.

تعتبر هذه المسألة من ثوابت البنية الفكرية والأيديولوجية للحركات الإسلامية عموماً والإخوان المسلمون خصوصاً. لا يوجد فصل بين الدين والسياسة، لأن الإسلام من وجهة نظرهم منهج حياة، وقد تأسست الحركات الإسلاميّة لتنطلق من الدين وتعالج به مشكلات الشعوب الإسلامية. قد تتغير الشعارات والخطابات، لكن تبقى هذه الخلفية قائمة. وقد حاولت حركة النهضة أن تعيد ترتيب العلاقة بين المجالين، فشكّل ذلك بدايةً جريئةً عندما عملت على أن يبتعد الصف الأول من كوادرها عن الخطابة والإمامة في المساجد، وامتنعت الحركة عن كل ما من شأنه أن يجعل منها هيئة دينية تتحدث باسم الإسلام، وتفتي في أمر الدين، واعتبرت أن الفضاء المسجدي تشرف عليه الدولة، وان مسألة ضبط الحلال والحرام ليس من مشكلاتها كحزب سياسي، لكن في المقابل لم تذهب كثيراً في هذا السياق، وهو ما جعلها في مرمى خصومها، رغم الجهود التي بذلتها حتى تكون حزباً مدنيًّا ذو خلفية إسلامية. بعض كوادر الحركة، اعتبر أن الصيغة الأفضل لتجاوز هذا المأزق تكون من خلال التأكيد على أن «النهضة» حزب محافظ، لكن حتى هذه الصيغة المعروفة ضمن السياق الغربي تحتاج إلى تنظير والعمل على تسييجها بقواعد نظرية وعملية تضبط سلوك الحركة، وتنقّلها إلى مستوى الحزب السياسي بالمعنى الحديث، وتبعدها نهائيا عن منظومة «الجماعة» ودلالتها التاريخية. وهو مسار لا يزال طويلاً.

تقييم الأداء السياسي والاقتصادي لحركة النهضة

سياسيًّا، عملت حركة النهضة على دعم الانتقال الديمقراطي خوفاً من انتكاس التجربة، وعودة الاستبداد. حاولت في البداية أن تتحكم في الدولة وفي المؤسسات عندما كان الحزب الأكبر والماسك بحكومة الترويكا، ظنًّا منها بأنّها باقية في السلطة لفترة طويلة. لكن بعد سقوط تلك الحكومة، سعت الحركة نحو البحث عن شركاء آخرين تستعين بهم إما للبقاء داخل السلطة ولو بوزارة واحدة كما حصل في حكومة يوسف الشاهد، أو أن تضمن حصول اتفاق مع شخصية فاعلة ووازنة لإدارة الحكم معها وعدم استهدافها، وهو ما فعلته مع المرحوم الرئيس الباجي قايد السبسي. فالتوافق الذي أقامه الغنوشي مع السبسي في العاصمة الفرنسية باريس، ساعد كثيراً على حماية الاستقرار السياسي لخمس سنوات، وإن تخلّلتها عديد الأزمات. لكن هذا التوافق ساهم في المقابل إلى حد كبير في انهيار حزب نداء تونس وانقسامه على نفسه، حيث رفض عدد واسع من كوادر الحزب التحالف مع حركة النهضة، بحجة أن حزب نداء تونس تأسّس من أجل مقاومة الإسلاميين فكيف يتحالف معهم بعد فوزه في الانتخابات التشريعيّة والرئاسية.

عند المقارنة بين وضعية حركة النهضة قبل وصولها إلى السلطة وبعد مشاركتها، نحتاج إلى مؤشرات موضوعيّة للحكم على التجربة. يمكن التوقف في هذا السياق عند المعطيات الرقميّة التالية التي تتعلق بتراجع نسبة الناخبين. لقد تراجع حجمهم بشكل كبير ولافت بين انتخابات المجلس الوطني التأسيسي (2011) حيث منح مليون ونصف ثقتهم لحركة النهضة (1,498,905 صوت) وهو ما يمثل 36.97 % من مجموع الناخبين. وبموجب ذلك حصدت الحركة 89 مقعدا بالمجلس التأسيسي، أي بنسبة 41,47 بالمائة من المقاعد، وذلك بفارقٍ واسعٍ جدًّا يفصلها عن بقيّة الأحزاب التي شاركت في تلك الانتخابات. بذلك حصلت على ثقة عالية من قبل التونسيين في أول انتخابات ديمقراطيّة تنظّم في تاريخ البلاد.

في الانتخابات البرلمانية التي دارت في 26 أكتوبر 2014، تراجعت مكانة الحركة، حيث احتلت المرتبة الثانية بعد حزب نداء تونس الذي أسسه الباجي قايد السبسي، وحصلت على 69 مقعدا أي بنسبة 31.79 بالمائة من المشهد البرلماني، ولم يصوت لها سوى 034 947ناخب. أي أنها فقدت نصف مليون مواطن بعد ثلاث سنوات من الحكم.

في الانتخابات التشريعية لسنة 2019، واصلت حركة النهضة في النزول، حيث لم تتحصل إلا على 52 مقعدا في البرلمان، وصوت لها 561132 ناخب فقط، أي أنها لم تظفر إلا بثقة حوالي 17 بالمائة من مجموع الناخبين. يدل ذلك على خيبة التونسيين في أداء حركة النهضة بعد انخراطها في الحكم. وقد اعترف بذلك رئيس الحركة راشد الغنوشي عندما أكد أن ممارسة السلطة تستنزف الأحزاب الحاكمة، وتضعفها، ورأى في هذه النتيجة ضريبة المشاركة في السلطة.

صحيح أنه بالمقارنة مع بقية الأحزاب، لا تزال حركة النهضة تملك الكتلة الأكبر في البرلمان، لكن بالنظر إلى حجمها السياسي بعد الثورة، فإن أسهم الحركة تتراجع بنسق ملحوظ، وتسير نحو الانكماش، كما أن ثقة التونسيين فيها تشهد تقلصاً سريعاً وشديد الوقع، مما جعلها مهددةً بأن تلتحق بالأحزاب الصغيرة نسبيًّا في حال أن استمر وضعها على ما هو عليه. وهو ما تؤكده كل استطلاعات الرأي الأخيرة، التي وإن تم التشكيك في مصداقيتها، إلا أنها تعكس حالة الأزمة التي تمر بها الحركة في علاقاتها بالرأي العام وبالمواطنين.

العلاقة بالنقابات: شهدت علاقة حركة النهضة بالاتحاد العام التونسي للشغل توتراً شديداً خلال مرحلة الترويكا التي قادتها بين سنتي 2012 و 2014. إذ اتهمت حكومة الجبالي قيادة الاتحاد بتسييس العمل النقابي، وذلك بسبب سلسلة الإضرابات التي شنّها الاتحاد ضد التوجهات الاقتصادية والاجتماعية للحكومة. ومما زاد في أزمة الثقة بين الطرفين الهجوم الخطير الذي تعرض له مقر الاتحاد يوم 5 ديسمبر 2012 في ذكرى اغتيال الزعيم النقابي فرحات حشاد، والذي تم خلاله تبادل العنف بين النقابيين والمهاجمين وأدى إلى سقوط جرحى. وقد حمّلت قيادة الاتحاد مسؤولية تلك الحادثة لحركة النهضة، التي بدورها تبرأت من العنف الذي حصل. وتم اتهام ما سمي بلجان حماية الثورة التي تشكلت خلال السنوات الأولى لاندلاع الثورة بالوقوف وراء تلك الحادثة. هذه اللجان التي ساندتها الحركة في البداية، واعتبرتها مظهراً من مظاهر التصدي للثورة المضادة، لكن النهضة حاولت فيما بعد أن تتخذ مسافة من هذه اللجان التي تعرضت لانتقاد بقية التنظيمات السياسية والمجتمع المدني.

كما أن حركة النهضة ارتبكت خطأ آخر عندما قرر بعض النقابيين القريبين منها الدخول في مغامرة فاشلة، وأقدموا على تأسيس منظمة نقابية جديدة، وتصوروا بأن الكثير من أبناء اتحاد الشغل سينسلخون عن منظمتهم الأم، ويلتحقون بالمبادرة الجديدة. لكن ذلك لم يحصل، وفشلت المحاولة، وهو ما جعل حركة النهضة «تتبرأ» من أصحابها، وتؤكد تمسكها بوحدة الاتحاد.

خلف الاشتباك الذي حصل بين الحركة والاتحاد العام التونسي للشغل تداعيات سلبية، استثمرها اليسار النقابي للتأكيد على رغبة النهضويين في السيطرة على المنظمة النقابية، أو محاولة إخضاعها لتنفيذ سياسات البنك الدولية الساهر على تنفيذ اختيارات الرأسمالية العالمية، وعملوا في المقابل على المزيد من ترسيخ وجودهم داخل هذه المنظمة القويّة.

بعد ذلك الصدام، راجعت «النهضة» مواقفها تجاه أكبر منظمة نقابية في العالم العربي وإفريقيا، وأدركت أهمية الاتحاد، وقدرته على الصمود، واكتسابه تقاليد عريقة في الجمع بين النضال النقابي والنضال السياسي الذي يعتبره النقابيّون نضالاً وطنيًّا بحكم أن الهدف منه هو حماية حقوق ومصالح الطبقة العاملة بالفكر والساعد.

مواجهة الصحافة والإعلام

قد يتعرض أي حزب أو حركة لهجوم مضاد من قبل وسائل الإعلام، لكنه يخسر معركته نهائيًّا إذا قرر أن يدخل في معركة شاكلة ضد الصحافة والإعلاميين. هذا ما حصل مع حركة النهضة التي تورطت في صدام مباشر مع وسائل الإعلام ونقابات الصحافيين، وذلك منذ الأشهر الأولى التي تولّت فيها رئاسة حكومة الترويكا. لقد جنحت معظم وسائل الإعلام نحو الهجوم المكثف على الحكومة واعتبرتها حكومة فاشلة، فكان رد حركة النهضة أن سارعت باتهام الإعلام بالكذب وتزوير الحقائق، وكانت تعتقد بأنها قادرة على إسكات الصحافيين ومنعهم من انتقادها والتصدي لما اعتبرته «مغالطات» وتشويهاً لجهودها. بلغ هذا الصراع حدًّا جعل رئيس الحركة راشد الغنوشي، يدعو إلى بيع التلفزيون العمومي، والعمل على خصخصته. وقد تم التظاهر أمام مقر التلفزيون والتهديد باقتحامه من قبل أنصار الحركة. فكان ذلك العمل دليلاً على طفولية الفكر

السياسي للنهضة، وغياب الخبرة والقدرة على إدارة الشأن العام في بلد مثل تونس يتميز بتيار إصلاحيّ تمتد جذوره إلى أكثر من قرن ونصف، وبقوة مجتمعه المدني.

الأداء الاقتصادي

على الصعيد الاقتصادي، انتقلت حركة النهضة إلى السلطة دون أن تكون لها رؤية اقتصادية واضحة، ولم تكن تملك برنامجاً عمليًّا ومفصلاً لمواجهة تحديات المرحلة. فالشعارات التي صاغتها على عجل قبل سنة 2012، لم تكن كافية لمعالجة الحالة الاقتصادية المتأزمة لتونس بعد الثورة. وجدت الحركة نفسها بعد انتصارها الانتخابي في سنة 2011 تدير دولة مقيّدة باتفاقيات وعقود سابقة مع مؤسسات التمويل العالمية مثل: البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، مما جعل هامش الحركة محدوداً وضيقاً، وهو ما جعل جميع الحكومات المتعاقبة بما في ذلك حكومة الترويكا غير قادرة على وضع سياسات اقتصادية بديلة.

يضاف إلى ذلك، أن حركة النهضة، وإن رفعت شعار العدالة الاجتماعية، لكنها لم تملك مضامين واضحة لتحقيق هذا الشعار، كما لم يكن لديها الوسائل والخبرات اللازمة والكوادر البشريّة القادرة على تنفيذ مثل هذا الاختيار. قد يكون ذلك ناتجاً عن طبيعة المرحلة السابقة التي كان يطغى عليها الجانب الأيديولوجي الذي تلتزم عموم الحركات الإسلامية التي تعاني أساساً من غياب رؤية اقتصادية واضحة، وهو ما جعل حركة النهضة تعاني من فقر شديد في المجالات النظريّة وأيضا العملية. فهي منذ تأسيسها لم تعمل جديًّا على إقامة مركز للدراسات الاستراتيجية، ولم يكن لها وعي اقتصادي عميق يستند على أرقام ومعطيات حول التحولات الاقتصادية في تونس وفي العالم. ولم تنتج طيلة تاريخها خبيراً اقتصاديًّا موثوقاً بعلمه وقدرته. حتى الذين تولوا وزارات بعد الثورة لها علاقة بالجانب الاقتصادي لم يكونوا في أغلبهم اقتصاديين، وإنما اكتسبوا قدراً من المعرفة من خلال ممارسة السلطة.

لم تكن للإسلاميين معرفة دقيقة بالدولة من داخلها، بل كانوا يتعاملون معها عن بعد وبشكل عدائي، وهو ما يفسر ضعف أدائهم بعد توليهم السلطة. هذه الملاحظة لا تخص الإسلاميين فقط، وإنما تشمل الكثير ممن مارسوا السلطة بعد الثورة. إذ بقدر

ما كانت الديمقراطية السياسية واضحة في مضامينها وأدواتها، بقدر ما كانت الثقافة الاقتصاديّة لدى الفاعلين السياسيين بمن فيهم الإسلاميون ضعيفة وباهتة.

هكذا وجدت حركة النهضة نفسها تطبّق سياسات رأسمالية، وتدافع عن اقتصاد السوق، وتتحمل نتائج ذلك أمام المواطنين، رغم أن شعاراتها المرفوعة تتعارض مع هذه السياسات. لهذا السبب تتعرض الحركة ولا تزال لحملات معادية، تتهمها بالتسويق لاختيارات اقتصادية واجتماعيّة زادت من تعميق الأزمة، وأسهمت في تفقير الفقراء وإضعاف الطبقة الوسطى.

لا شك في أن الأزمة الاقتصادية التي وصلت إليها البلاد، والتي جعلت عديد الخبراء يتوقعون لأنها أصبحت على أبواب الإفلاس، تتحملها جميع الأطراف التي تعاقبت على الحكم، لكن الرأي السائد لدى جزء واسع من الرأي العام يحمّل حركة النهضة المسؤولية الكبرى عن هذا الحصاد الهزيل بعد عشرة سنوات من حصول الثورة. ورغم أن هذا القول فيه قدر من المبالغة لكن بحكم تمسّك الحركة بالبقاء في السلطة رغم الظروف السيئة التي تمر بها البلاد جعلها بالضرورة تتحمّل قدراً واسعاً من المسؤولية السياسيّة، خاصةً وأن مساهمتها في الحكم سواءً اتسعت أو تقلّصت لم يترتب عنها تقدماً ملموساً لدى المواطنين، بل تراجعت الأوضاع من سيء إلى أسوأ، حيث بقيت مشاركتها باهتةً وضعيفة وغير فعالة، وذلك لعدة أسباب لعل في مقدمتها غياب الخبرة، وفقدان الرؤية.

خلاصات التجربة

في ضوء المعطيات السابقة، وبعد مرور حوالي تسع سنوات على وصول حركة النهضة إلى السلطة، يمكن تسجيل الملاحظات التالية في نهاية هذه الورقة:

1- انتقال الحركة من المعارضة إلى الحكم كان مغامرة ولم يكن ثمرة تخطيط مسبق، ولم يخضع القرار إلى تفكير عميق وتهيئة رصينة ومتدرجة لكوادر تكون قادرة على إدارة شؤون الدولة. إذ كان يفترض أن تميّز «النهضة» بين مرحلة المعارضة القائمة على الاحتجاج والتجنيد والتشكيك الدائم في النظام ورجاله، وبين مرحلة الحكم التي تتطلب مسؤولين من طراز خاص، ووعي بقضايا الدولة والمجتمع، وإدراك جيد للأوضاع الإقليمية وخفايا السياسات الدولية.

لهذا كان متوقعاً أن تخفق معظم الكوادر التي تحملت المسؤولية سواءً في حكومة الترويكا في أو بعدها، رغم الجهود التي تم بذلها خلال تلك المرحلة التي كانت صعبة بكل المقاييس، خاصةً في أعقاب ثورة أطاحت برئيس قوي، وفككت حزباً متمرساً على مسك البلاد لفترة طويلة.

عملت حكومة الترويكا في ظروف صعبة، وتعرضت إلى هجوم مضاد من قبل المعارضة منذ الأسابيع الأولى، وتعدّدت العوائق أمامها سواءً أكانت موضوعية أو مصطنعة من قبل خصومها، واصطدمت بواقع اقتصادي دوليّ معقد وغير مساعد، كما فقدت حلفاء في الإقليم لم يكن بإمكانهم تقديم المساعدة مثلما كان الحال في عهد الرئيس بن علي، خاصة ليبيا التي دخلت بدورها مرحلة عدم استقرار بعد الإطاحة بالعقيد القذافي. كل هذه العوامل هامة لا بد من أخذها بعين الاعتبار عند تحليل هذه المرحلة، لكنها غير كافية لتفسير الإخفاق الذي صاحب تلك التجربة، وما ترتب عنها من نتائج سلبية ظهرت جليًّا خلال السنوات الموالية.

2- من حق حركة النهضة أن تمارس السلطة، خاصة وأنها اعتمدت في ذلك على قواعد اللعبة الديمقراطية، لكن عليها أن تتحمل مسؤولية النتائج التي ترتبت عن هذا الاختيار. فوجود حركة إسلاميّة على رأس دولة مثل تونس ليس بالحدث العادي، حيث لم يكن مثل هذا السيناريو وارداً لدى الجميع في الداخل والخارج قبل اندلاع الثورة التونسية. لهذا حصلت بعد تولي «النهضة» السلطة حالة استنفار واسع النطاق من قبل أطراف عديدة، سواءً تلك التي كانت ماسكة بدواليب الدولة وتم سحب الامتيازات التي كانت تتمتع بها، أو من أحزاب أخرى كانت تهيّئ نفسها لتكون الوريث للنظام السابق.

لم يكن عموم التونسيين مهيئين للقبول بحكم الإسلاميين، لكن القمع الذي تعرض له هؤلاء كان عاملاً مهماً دفع بالكثير منهم إلى التصويت لصالح هؤلاء الفاعلين الجدد، وذلك بحثاً عن النقاوة والنظافة والاستقامة السياسية. لكن الأوساط المالية والنقابية ونخب الجامعات وعموم الفنانين وجزء هام من الأوساط النسائية حافظت على موقف معادي أو متحفظ. ولم تنجح حركة النهضة في طمأنة هذه الأوساط الفاعلة أو استقطابها رغم التنازلات التي قامت بها، لكنها في المقابل تمكنت من التغلغل في صفوف

الطبقة الوسطى بالخصوص. أما الفقراء فقد فشلت النهضة في أن تكسبهم لصالحها، وعجزت عن أن تقدم لهم خدمات حقيقية. فانتقال الحركة بسرعة إلى السلطة دون استكمال الشروط الضرورية لذلك، أوقعها في الارتجال، وأضاع عليها فرصة توسيع قاعدتها الاجتماعية لتمتين وجودها في الحكم، وجعلها في مرمى خصومها، ومنعها من اكتساب ثقة شرائح واسعة في المجتمع التونسي، الذي وإن كان محافظاً إلا أنه غير مستعد أن يجدد الثقة في طرف سياسي مهما كانت خلفيته الدينية والسياسية لم ينجح في تحقيق مكاسب فعليّة للبلاد بعد أن أُعطيت له فرصة الحكم.

3- كانت لتجربة السلطة تداعيات سلبية على وحدة الحركة وأوضاعها الداخلية. فرغم قدرة الحركة على التماسك والانضباط، وتقليل الخسائر، والظهور أمام التونسيين بمظهر الحزب الملتف حول قيادته، إلا أن ذلك لم يخفِ حالة التصدّع التي أصابت الجسم التنظيمي، وتوالي الصراعات والأزمات الداخلية للحركة. لقد خسرت النهضة خلال العشرة سنوات الماضية العديد من قيادات الصف الأول الذين جمدوا أنفسهم، أو استقالوا نهائيا من الحركة. بعضهم حاول تأسيس أحزاب منافسة للنهضة لكنهم فشلوا عمليًّا. كما فقدت الحركة المئات من الكوادر الشبابيّة الذين أُصيبوا بخيبة أمل قاسية، وأحسوا بالضيم والعطالة وغياب الهدف من العمل السياسي، وشعروا بالخواء الفكري وحتى الروحي، فقرروا الانسحاب ومراجعة أولوياتهم واختياراتهم رغم الوشائج التي ربطتهم بها سنوات طويلة بالحركة ورموزها.

الخاتمة

تقف حركة النهضة اليوم، بعد مشاركتها في السلطة عبر حكومات مختلفة، أمام مفترق طرق. قد يكون مؤتمرها القادم الذي لم يحدد تاريخه النهائي فرصة لتقييم التجربة وتحديد مكاسبها وخسائرها وتداعياتها على الحركة. إلا أن الانطباع السائد لدى عموم التونسيين يميل بشكل قوي نحو اعتبار التجربة فاشلة سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا. وهو ما تعكسه بوضوح استطلاعات الرأي المتتالية بمختلف مؤسساتها، والتي تؤكد على أن شعبية الحركة في تراجع مستمر، ونزوع واضح نحو انتقاد جماعي للإسلام السياسي، وهو ما يفسر من جهة أخرى عودة الحنين إلى مرحلة ما قبل الثورة، وبروز مناخ مساعد جدًّا على صعود الشعبويّة في تونس. التجربة في حاجة إلى تقييم أشمل وأدق، ومن حق حركة النهضة أن تدافع عن نفسها بالقول أنها لم تتمكن من ممارسة الحكم رغم مشاركتها الفعلية في دواليب السلطة، لكنها لا تستطيع أن تتملص من تحمل مسؤوليتها السياسية والأخلاقية عما حدث خلال هذه الفترة أمام الرأي العام. الأكيد أن الأدوار التي قامت بها لم ترتقِ في الكثير من جوانبها إلى حجم انتظارات شعب راهن كثيراً على الثورة، لكنه اكتشف القصور الكبير الذي تعاني منه نخبتها السياسية عموماً، والإسلاميون خصوصاً.

التنظيم في مواجهة الدولة:

لماذا فشلت تجربة الإخوان في حكم مصر؟

أحمد زغلول شلاطة[14]

بعد عَشرة أعوام من التّغييرات السّياسيّة التي شهدتها عدة بلدان عربية إبان ما عرف بالربيع العربي والتي ترتب عليها حصول التيارات الإسلامية على فرصة تاريخية عظمت من تواجدها السّياسي بصورة –على الأرجح- لن تكون قادرة على تكرارها في المدى المنظور. يأتي هذا الاشتباك المعرفي بعد أن أصبحت التجربة السياسية للإسلاميين أكثر قابلية للدراسة التحليل في ظل التغييرات التي لحقت بتجاربهم لتصبح الكثير من مكوناتها بمثابة مرحلة تاريخية من الأهمية إعادة قراءتها لمعرفة: أين كانوا؟ وماذا فعلوا؟ وكيف أصبحوا؟ خاصة وأنّ التّجربة على مدار عقد خلّفت العديد من الأسئلة الكُبرى والتّحديات التي اختلفت عما سبق طرحه أمام الإسلاميين قبل تجربة الحكم سواء فيما يتعلق بالداخل التنظيمي أو ما يتعلق بالمجتمع.

في ضوء التجربة المصريّة تقترب من معالم تجربة الإخوان المسلمين وحزبها «الحرية والعدالة» على صعيد الحُكم والسلطة 2012-2013 وأبرز التّحولات والتّغييرات التي لحقت بالتّنظيم سواء؛ على مستوى الرؤية والخطاب، كذلك الممارسة العملية في مرحلة ما قبل السّلطة وما بعدها. حيث تجادل الدراسة في أن جزء رئيس من أزمات الإخوان المسلمين في تجربتها السياسية تعود إلى غياب تصور عملي لإدارة الدولة ما دفعهم لنقل نمط إدارة التنظيم اليومية لشؤونه وبآلياته الداخلية إلى المجال العام، إضافة إلى ارتباك الرؤية فيما يتعلق بالمستهدف منهم تحقيقه وهو ما عمّق أزمات قائمة وأنتج أزمات جديدة.

---

14 باحث مصري متخصص في شئون الجماعات الإسلامية، وتشمل مجالات إهتمامه العلاقات الدولية، الدراسات الأمنية، الاجتماع الديني. مشارك في العديد من الندوات والمؤتمرات الدولية والإقليمة. إضافة إلى العديد من الدراسات العلمية المحكّمة صدر له: الحالة السلفية المعاصرة في مصر، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط2011/1، ط2/)- الإسلاميون والثورة، (القاهرة:دار أوراق للنشر والتوزيع،2012)- الدعوة السلفية السكندرية: مسارات التنظيم ومآلات السياسة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة أولى2016)- الإسلاميون في السلطة: تجربة الإخوان المسلمين في مصر، (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية العربية، 2017)- الأقليات الدينية في مصر: مأزق الهويات الفرعية وتحديات الإندماج، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2021)

أولاً: معالم التجربة الإسلامية في الحكم

امتازت تجربة الإخوان المسلمين السياسية في مصر بعد 2011 على تنوع مستوياتها بأنها أتت في سياق سياسي مميز بحالته الثورية التي حكمت المجال العام في أعقاب تنحي الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك عن حكم البلاد في 11 فبراير 2011 في ظل الاعتصامات التي تطورت واستمرت خلال 18 يوما في مختلف أنحاء البلاد. لتمتاز ملامح تلك السنوات بسياقين حكما تحولات تلك السنوات أولها وجود سياق سياسي ثَوري حَكَمَ المجال العام والثاني سياق عَملي حَكم تَجربة الإسلاميين السّياسية على النحو التالي.

1- السياق السياسي للتجربة

ويتمثل هذا السياق في تلك الحالة الثورية والتي رافقتها حالة من السيولة السياسية تمثلت في تنوع الأفكار السياسية التي ظهرت في المشهد العام -إسلامية أو غير إسلامية- مع تنحية الكتل السياسية التقليدية التي مثلها الحزب الوطني الحاكم والذي صدر قرار المحكمة الإدارية العليا بحله في منتصف أبريل 2011. لتدفع تلك التطورات باتجاه بروز التيار الإسلامي في صدارة المشهد السياسي في ظل الحالة التّنظيمية التي تَغلب على كثير من مُكوناته الرئيسية وكان في مقدمة المشهد الإخوان المسلمين كبرى التيارات الإسلامية يليها التيار السلفي ممثلاً في الجماعة المنظمة الوحيدة فيه وهي «الدعوة السلفية السكندرية» والتي أشهرت حزب النور بعد أسبوع من إشهار الإخوان المسلمين لحزبها «الحرية والعدالة».

ومن ملامح تلك الحالة الثورية الدعوة إلى تغيير الدستور والقوانين المنظمة للعملية السياسية سواء ما يخص تكوين الأحزاب أو إجراء الانتخابات وغيرها وهو الأمر الذي اشتبك معه بدرجات المجلس الأعلى للقوات المسلحة والذي تولى إدارة شئون البلاد وفق بيان تنحي مبارك حيث «تطرقت بيانته بمرور الوقت لخطوات تفصيلية لإدارة المرحلة الانتقالية سياسيًّا بدءًا من أن الشرعية المقبلة تتأسس على شرعية المطالب الشعبية» [15]. في ظل هذا السياق العام تبدأ تجربة الإسلاميين السياسية في التبلور

15 مجموعة مؤلفين، الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات ، (بيروت، المركز العربي للأبحاث والدراسات، ط1، 2012)، ص 507.

عمليًّا بدرجات متصاعدة من امتلاك مصادر السلطة والتي تبلورت في تمدد التيار الإسلامي إلى السيطرة على أغلبية المجلسين التشريعيين -الشعب والشورى- ثم رئاسة البلاد والأغلبية في الإدارة التنفيذية عبر مجلس الوزراء والمحافظين.

2- **السّياق العملي للتجربة**

وبتكثيف النظرة إلى السياق العملي للتجربة الإسلاميين- خاصة الإخوان المسلمين- في المشهد السّياسي نجده امتاز بعدّة أُمور سواء على مستوى المَجال العام أو على مستوى تجربة الحكم. بالنظر إلى المجال العام نجد؛ امتلاك التيار الإسلامي أدوات الغلبة في ظل القدرة التنظيمية لبعض مكوناته والتي ساهمت في صدارتهم للمشهد العام خاصة مع حالة السيولة السياسية التي دفعت بالكثير من القطاعات الإسلامية المحتجبة سابقاً عن الإشتباك مع المجال العام إلى الإعلان عن نفسها كفاعل هام في المشهد السياسي الجديد في ظل قدرتها على الحشد العددي وخطابها الديني الذي صدّر قضية الهوية الإسلامية لمشروع سياسي في مقابل أفكار وأحزاب سياسية أخرى متنوعة لم تستطع بلورة مشروع سياسي في المقابل لديه القدرة على حشد الجماهير خلفها في ظل ضعف أدواتها الاتصالية بعموم المجتمع وما بدا من نخبوية في حراكها الحزبي، والذي ظل إلى حد بعيد في نطاق وسائل الإعلام عكس مختلف المجموعات الإسلامية التي تملك حضورًا فعليّا في أرض الواقع بين مختلف قطاعات المجتمع، وهو الأمر الذي مكّنها من تصدر المشهد السياسي في ظل حالة الفراغ تلك، وغياب منافس حقيقي لهم.

أما على مستوى تجربة الحكم؛ فمع استمرار تقدم التيار الإسلامي في مستويات السلطة المختلفة سواء في البرلمان ثم الرئاسة بدت عدة ممارسات تعكس الكثير من أزمة ذلك التيار السياسية والتي ساهم تراكمها في تفاقم الأزمات السياسية ما أنتج في نهاية المشهد بلورة بيان القوات المُسلحة بعزل رئيس الجمهورية وجماعة الإخوان المسلمين من المشهد السياسي في 3 يوليو 2013 وهو ما أدخل عموم التيار الإسلامي في سلسلة من الأزمات الممتدة كتبعات لمرحلة مابعد ذلك البيان. بدأت التجربة السياسية للإسلاميين– في مختلف مساحات تواجدهم اللاحق- في ظل حالة من الانفتاح السياسي الذي لم تعهده البلاد بهذه الصورة قبل 25 يناير 2011. اتسمت تلك الفترة بتنوع الأفكار المطروحة والكيانات السياسية التي انبثقت من المجال العام قيد الإنفتاح بعد عقود من

الإنغلاق السياسي وحزب أوحد حكم البلاد وتسبب في العديد من الأزمات والتي شكلت مُغذيًّا كبيرًا للتجربة السّياسية التّالية لما بعد مُبارك والتي يتمثل قوامها الرئيسي في ثلاث مُرتكزات عامة هي: رفض التسلط من قبل الحاكم، والحرص على التمثيل السياسي لمختلف الأفكار القائمة مع تطبيق نموذج سياسي ملتزم بالقانون بحيث يتحقق نظام عادل إجتماعيًّا ومنفتح سياسيًّا اتساقاً مع شعارات الثورة المصرية.

في إطار تلك الحالة العامة بدأ يتمدد التيار الإسلامي وفي مقدمته الإخوان المسلمين والتي تبدأ في إطار تلك المنظومة المنفتحة قيد التشكل في إطار اللحظة السياسية الجديدة بناء منظومة مغايرة تتحرك باتجاه معاكس يستهدف تحقيق السيطرة السياسية للجماعة على المشهد مع تهميش تدريجي لمختلف القوى سواء الإسلامية أو غير الإسلامية عبر إعادة إحياء أساليب حكم النظام السابق وتمريرها في المشهد الجديد بما يتناسب مع رغبة الجماعة في بسط سيطرتها على المشهد العام وترسيخ تفردها كلاعب رئيسي على الجميع الالتزام بما يراه بدوافع مختلفة منها ما يتعلق بامتلاكها؛

- شرعية جماهيرية تمثلت في تحقيق حزبها –الحرية والعدالة- لأغلبية برلمانية في انتخابات نزيهة، وأيضاً نجاح مرشحها -محمد مرسي- في انتخابات رئاسة الجمهورية.
- تنظيم محكم متمدد في مختلف أنحاء وقطاعات البلاد قادر على تحريك الشارع وفق ما تراه القيادة وهو ما عكسته المظاهرات المختلفة التي اندلعت في البلاد في تلك الفترة سواء تأييداً أو رفضاً لبعض قرارات المجلس العسكري والتي انتهت بقرارات حققت مكاسب للتنظيم[16]
- رمزية سياسية وأيدلوجية تتمثل في أنها أكبر القوى الإسلامية والحركة الأم التي انبثقت منها غالب المكونات الإسلامية، وبالتالي يكون لها السبق والأفضلية عما سواها سواء لتاريخها أو لطبيعة تنظيمها الأكثر إحكاماً ورسوخاً بالنظر إلى القوى الإسلامية القائمة، ويُغذي من ذلك تنوع الخلفيات العلميّة والمهنيّة والمُجتمعيّة لنُخبها وكوادرها.

في إطار تلك التصورات الذاتية كانت هناك عدّة مُمارسات عملية صعّدت بأزمات الجَماعة باتجاه بسيط سيطرتها، وإعادة غلق المجال العام وفق ما يتناسب مع وجودها المتفرد في المشهد سواء باعتبارها؛

16 مثلما كان يحدث في المليونيات التي نُظمت في الميادين الكبرى بالبلاد سواء فيما يتعلق بالضغط من أجل تسريع وتحديد ملامح المرحلة الانتقالية أو لموعد الانتخابات البرلمانية والرئاسية وتسليم السلطة وغيرها من الأمور.

- حزبًا سياسيًّا قيد الصّعود في المشهد: وهو ما عكسته إدارتها للانتخابات البرلمانية في 2012 وتكوين قوائمها الانتخابية، ثم اللجنة التأسيسية الأولى لصياغة الدستور.
- حزباً حاكماً : سواء في تشكيل نظام محمد مرسي الحكومة الجديدة في عهده برئاسة هشام قنديل، إضافة إلى عدة مُمارسات قانونية أثارت اللّغط، كما حدث مع إقالة النائب العام عبد المجيد محمود، ثم «الإعلان الدستوري المكمل».

لتعمل تلك المُمارسات على تأجيج حالة الإستقطاب السياسي، وتعميق أزمات الجماعة في ظل رغبتها في إعادة انتاج نظام الحزب الوطني في ثوب إسلامي تكوّن في لحظة انفتاح سياسي استنادًا إلى شرعية شعبيّة.

وبالنظر إلى أبرز صور تلك المُمارسات نجد حرص الجماعة على خلق حالة من الاستقطاب بهدف الانفراد بالمشهد عكسته عدة ممارسات عملية أبرزها:

- تحالفات الجماعة الانتخابية في مجلس الشعب 2011 : حيث أُنشئت ما سُمي بـ«التحالف الديمقراطي»[17] والذي أُنشئ في يوليو 2011، ويضمّ أحزاب: الحريّة والعدالة (المنبثق عن جماعة الإخوان المسلمين)، والغد الجديد (ليبراليّ ويرأسه السياسي المعروف أيمن نور)، والكرامة (ناصريّ يساريّ)، بالإضافة إلى ثمانية أحزاب أخرى صغيرة . بدأ التحالف واسعًا، وبمشاركة العديد من الأحزاب وفي مقدّمتها الوفد (الليبراليّ) والنور (السّلفيّ)، إلا أنّ خلافاتٍ واسعةً حول وثيقة المبادئ الدّستورية، ومساحة تمثيل الأحزاب داخل القوائم المغلقة قد أدّت إلى انسحاب حزبي الوفد والنور، ليكون الحريّة والعدالة هو القائد الفعليّ لهذا التّحالف. ليتكون في المقابل «التّحالف الإسلاميّ» من حزبي النور والأصالة (السلفيّين)، بالإضافة لحزب البناء والتّنمية التابع للجماعة الإسلاميّة. وكان ذلك الانقسام[18] بسبب الخلاف على ترتيب القوائم وهو ما جعل التنافس على أشده بين «النور» و «الحرية والعدالة»، وتجلى ذلك في جولات الإعادة التي كانت بينهما مما تسبب في توجيه الانتقاد لهما بسبب تفتيت الصوت الإسلامي.

17 أحمد عبد ربه، الأحزاب المصريّة وانتخابات البرلمان المصريّ 2012/2011، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 29 نوفمبر2011، على الرابط التالي: https://goo.gl/cD3yE5 بتصرف يسير.

18 أحمد زغلول شلاطة، الدعوة السلفية السكندرية: مسارات التنظيم ومآلات السياسة،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 158

- عند تكوين الجمعية التأسيسية الأولى لصياغة الدستور استحوذ الإسلاميون - من حزبَيِ «الحرية والعدالة» و «النور» -على أكثر من ثُلثي مقاعد مجلسَي الشعب والشورى. وفي ظل غياب المعايير في اختيار واضعي الدستور، وانعدام الثقة، والرغبة في إرضاء الفاعلين كافّة، أوقف القضاء الإداري تشكيل اللجنة في 10 أبريل 2012. ليُعاد التّشكيل في 13 يونيو 2012 وفق مَعايير أقرب إلى الموضوعية.[19]

- الانتخابات الرئاسية: دفع السلوك الاستعلائي للجماعة والمُهمش لغيرها من القوى السياسية عامة والإسلامية خاصة بجماعة «الدعوة السلفية» وحزب النور إلى دعم المرشح الرئاسي عبد المنعم أبو الفتوح بديلًا عن مرشح الجماعة في المرحلة الأولى، ولم تدعم «مرسي» في الجولة الثانية إلا اضطرارًا باعتباره المرشح الإسلامي أمام مرشح النظام السابق الفريق أحمد شفيق.

وبالنظر إلى سياسات الإخوان المسلمين باعتبارها حزباً حاكماً يتزايد سلوكها السياسي المنفرد بالمشهد وهو ما عكسته عدة ممارسات أبرزها:

- تجاهل[20] مؤسسة الرئاسة وحزب الحرية والعدالة لحزب النور وعدم التشاور معه منذ انتخاب مرسي حسب ما صرح به عماد عبد الغفور – رئيس حزب النور حينئذ قبل أن يُعين لاحقا مساعدا للرئيس لشؤون التواصل المجتمعي. أيضاً عدم قبول ترشيحاته للمشاركة في وزارة قنديل الأولى والثانية أو في حركة المحافظين ومجالس المدن ليتم تعويض ذلك التجاهل بوجود عدد من السلفيين في الهيئة الاستشارية للرئيس بالإضافة إلى منصب مساعد الرئيس وهي مناصب شرفية إلى حد كبير دون مهام واضحة محددة

- تجاهل النظام الحاكم ما سبق وأعلنه من تَشكيل حُكومة ائتلاف وطني تُمثل كافة الأحزاب، وهو ما عكسته حالة التّحفظ على الحُكومة الجديدة من قبل المُعارضة[21]

إضافة إلى عدّة مُمارسات قانونية أثارت اللّغط ودفعته إلى التراجع عنها لاحقاً بعد أن عمقت أزمة النظام مع مختلف فئات المجتمع كما حدث مع الإعلان الدستوري المكمل

19 لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: وحيد عبد المجيد، القصة الكاملة لمعركة الجمعية التأسيسية - حلقتان- على الروابط التالية: http://goo.gl/THssAR ، http://goo.gl/TAAXvM

20 الدعوة السلفية السكندرية مسارات التنظيم ومآلات السياسة، م س ، 158

21 محمد الحاجي، رئيس الوزراء المصري هشام قتيل يشكل حكومته وغضب في أوساط المعارضة، فرانس24، 2أغسطس2012، على الرابط التالي: https://cutt.us/O8c8J

والذي أصدره «مرسي» في 22 نوفمبر 2012 بهدف منع حل الجمعية التأسيسية وتحصين قرارات رئيس الجمهورية وجعلها نهائية ونافذة ولا يمكن وقف تنفيذها أمام أي جهة قضائية وأعادة محاكمة مبارك ورموز نظامه بتهم قتل الثوار وإفساد الحياة السياسية[22]، يتبعها بقرار غير مباشر بإقالة النائب العام عبد المجيد محمود في نوفمبر 2012 بتعيينه سفيراً في الفاتيكان[23] تزامناً مع براءة جميع المتهمين في قضية «موقعة الجمل» .ليعود «مرسي» ويُلغي هذا الإعلان في ظل ما سببه من أزمة سياسية حادة دفعت الجيش لإصدار بيان يطالب جميع الأطراف إلى إعتماد الحوار لحل الأزمة، وأنه لن يسمح بأن تدخل البلاد نفقاً مظلماً نتائجه كارثية[24]، ولتصدر محكمة استئناف القاهرة - مارس -2013 حُكمها بإلغاء قرار الرئيس بالعزل وإعادة النائب العام إلى منصبه وإلزام وزير العدل بتنفيذ الحكم[25].

ثانياً: تحديات مُمارسة السلطة

رافق تجربة الجماعة في ممارستها للسلطة عقب حصولها على الأغلبية البرلمانية في المجلسين التشريعيين ثم رئاسة البلاد بروز عدة أزمات أظهرتها التّجربة العَملية، منها ما يتعلق بطبيعة رؤية الجماعة الذاتية لدورها المفترض كحركة سياسية دينيّة في المشهد السياسي الجديد وحدودها الافتراضية. ومنها ما يتعلق باختبار أفكارها وبَرامجها عَمليًّا -كجماعة حاكمة- لإدارة العملية السياسية اليومية في ظل تقلد أحد أعضائها رئاسة البلاد.

1- تصورات الجماعة لحدود دورها الافتراضي

فيما يتعلق بتصورات الجماعة الذاتية لدورها المُفترض وحُدوده الإفتراضية تَبرُز إشكاليّة الدّعوي بالسّياسي في ظل نَظرتها الذّاتية لنفسها، فهي «هيئة إسلامية جامعة» وبالتالي حضورها مركزي في أي نشاط، وهذا وإن كان يُمثل مَصدر قُوة هامة للجماعة إلاّ أنه يَحول عمليًّا دُون إمكانية الفصل بين الأدوار التي تقوم بها الجماعة، ويجعل من

22 هشام المياني، بوابة الأهرام تنشر النص الكامل للقرارات.. مرسي يحضن قراراته بإعلان دستوري ويمنع حل التأسيسية والشورى، الأهرام، 22 نوفمبر 2012، على الرابط التالي: https://cutt.us/IrU2X

23 إقالة النائب العام المصري غداة تبرئة المتهمين في قضية «موقعة الجمل»، فرانس 24، 10 نوفمبر 2012، على الرابط التالي: https://cutt.us/85nUn

24 محمد مرسي يلغي الإعلن الدستوري المثير للجدل ويبقي الإستفتاء في موعده، فرانس 24، 9 ديسمبر2012، على الرابط التالي: https://cutt.us/LEMiw

25 حكم قضائي بعودة عبد المجيد محمود إلى منصبه نائبا عاما لمصر،27 ،bbc مارس 2013، على الرابط التالي: https://cutt.us/Rfz1e

الصعوبة تحديد على من تقع مسئولية القصور وبالتالي تنسحب الأخطاء على الكيان ككل، وهو ما راكم من أزمات تجربة الحكم وعمّق آثارها السّلبية. ففي سَنوات التّمدد السّياسي 2011 2013-. أطرت معالم عدم الفصل بين الدعوي بالسياسي عدة سلوكيات متراكمة من التنظيم الذي جعل الحزب وأعضائه مُجرد تنفيذيين لرؤية الجماعة الأم، كما هو الحال في أي نشاط ديني أو اجتماعي اشتبكت معه الجماعة. فمُرشد الجَماعة محمد بديع هو من أعلن عن تأسيس الجماعة لحزب سياسي يُؤمن بفكرها في 21 فبراير 2011م، و لتضع نظامه الداخلي، ودفع مكتب الإرشاد بثلاثة من أعضائه إلى قيادة الحزب حيث يصبح محمد مرسي رئيساً للحزب وعصام العريان نائباً له، ومحمد سعد الكتاتني أميناً عاماً، وعقب فوز مرسي للرئاسة يصبح الكتاتني رئيساً وإن كان الأمر تم شكليًّا بصيغة الانتخابات كانت نتيجتها محسومة مسبقاً[26]. وظلت الجماعة هي التي تقرر السلوك السياسي المنشود سواء فيما يتعلق بترشحها للانتخابات البرلمانية ثم الرئاسية، أيضا مُفاضلتها وترجيحها لمُرشحي المناصب السّياسية في الوزارة والمحافظين. وبالتالي كان لذلك التّزاوج أثره السّلبي في ظل تَقليل هَيبة منصب الرئاسة في المجتمع،في ظل تأكيدات يوميّة على تبعية الرئيس لتنظيمه الذي قيّد حركته وتحكم فيها، وأدى الانفصال السياسي عن القوى السياسية والكثير من مُؤسسات الدولة والإخفاق اليومي في إدارة وتوفير الاحتياجات العامة إلى فُقدان التّنظيم لحواضنه السّياسيّة والشّعبيّة التّي راكمها على مَدار عُقود وهو ما خلق فَجوة بين التّنظيم والمُجتمع.

2- اختبار المشروع السّياسي للتّنظيم عمليًّا

كانت التأطيرات النظرية التي طُرحت في كل من برنامج حزب الحرية والعدالة وبرنامج مُرشح الجماعة للرئاسة -برنامج النهضة- بمثابة الشاهد على الأزمات اليومية للتنظيم الحاكم عند إختبارها عمليًّا في ممارساته السياسية - سواء ما يتعلق بنظام الحكم والديمقراطية والدولة الإسلامية المنشودة وسيادة القانون.. إلخ. أشارت تلك الأدبيات على التأكيد على تغيير نظام الحكم تدريجيًّا من نظام رئاسي شديد المركزية

26 حول ذلك انظر: أحمد زغلول شلاطة، الإسلاميون في السلطة: تجربة الإخوان المسلمين في مصر،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017)، ص 72-76، ناثان براون، علاقة جماعة الإخوان المسلمين بحزب الحرية والعدالة - مركز كارنيغي للشرق الأوسط ، 27 مايو 2011، على الرابط التالي: https://cutt.ly/kbaF55N

إلى نظام شبه برلماني تتوزع فيه المسؤوليات لإنهاء أسلوب الفرعون في السلطة[27]، أيضاً تعهدات «محمد مرسي» حال نجاحه بالرئاسة بالانفتاح السياسي على مختلف القوى وبأن «تشمل مُؤسسة الرئاسة كافة القُوى الوطنية، وتشكيل حُكومة ائتلافية موسعة»[28]. إلّا أنّ الواقع العملي كان على خلاف ذلك حيث تم تجاهل مُختلف القوى السياسية مُقابل الانغلاق على الدائرة الإسلامية جزئيًّا ثم التنظيم كليًّا. ليتأزم المشهد السياسي اليومي في ظل الانفصال بين المطروح نظريا والمُمارس عَمليًّا.

بتكثيف التّناول على تفاعلات الجَماعة الحَاكمة مع القُوى السّياسيّة نجد استبعاد الإخوان المسلمين للآخرين من معادلة الحكم والتي تفترض اللحظة التاريخية أن تكون «توافقية»، لتتباعد المواقف يوماً بعد يوم. جَوهر الانفصال السّياسي بين الطّرفين يعود لأمرين؛

أ. الاعتماد المطلق على «الشرعية الانتخابية» في مقابل باقي القوى السياسية: وبدعوى تلك الشرعية انفردت الجماعة بإدارة شئون البلاد اعتمادا على أبناء التنظيم بشكل رئيس- وهو ما برّرته الجماعة بأن من حق الرئيس أن يَختار من يعمل معه-، وهو ما ساعد عمليًّا على الانفصال بين الرئاسة ومختلف القوى مع تراجع الرئيس عن سابق وعوده بالإنفتاح والتّعاون مع جميع التّكلات الثّورية...[29]. دوافع ذلك تتمثل في عدة مرتكزات منها؛ ما يتعلق بـ:

- العامل الشّخصي في العلاقات وبفقدان الثقة في الرموز السياسية وقدرتها على الإلتزام برؤية عمل مشتركة مع الجماعة في ظل ما تعتبره الجماعة من تبنيهم الشخصي مواقف إقصائية راسخة تجاه أي فاعل إسلامي.
- تيقن الجماعة من أنه لا ينازعها تيار في الشارع حيث لا يملك أي من تلك الرموز المدنية ثِقلاً في الشارع السّياسي يمكن أن يُنافسهم في حضورهم المجتمعي، وبالتالي لا خطر من استبعادهم، ولا إضافة متحققة من التعامل معهم.

---

27 برنامج النهضة، نسخة اليكترونية، ص7

28 محمد مرسي يعلن تعهدات للشعب عشية بدء فترة الصمت الانتخابي ، الوطن، 13 يونيو 2012، على الرابط التالي: https://cutt.ly/Bba6uCV

29 أحمد زغلول، الإسلاميون في مصر: أزمات الفكر والتنظيم والسياسة، (مؤمنون بلا حدود، يناير 2014)، ص 5 بتصرف يسير

- تغليب الجماعة لمنطق براغماتي في النظرة إلى المشهد السياسي باعتبار الصراع بين الإسلام- الذي تمثله - وبين العلمانية التي تمثله مختلف القوى المدنية. وكان الدافع أيضاً وراء هذا الطرح يتعلق برغبتها في إعلاء مشروعها على مشروعات النموذج الإسلامي الذي يحاول أن ينازعها الدور وهو حزب النور.

ب. الاستعلاء التنظيمي في مقابل غيرها من الإسلاميين

عند النظر إلى المشهد الإسلامي الإسلامي حرصت الجماعة على تمييز نفسها عن غيرها من مختلف المجموعات الدينية الموجودة في المشهد في ظل رمزيتها الأيدلوجية كأقدم الحركات الإسلامية وأكبرها وأكثرها تنظيمًا فضلاً عن حضورها الأُممي في مُختلف أنحاء العالم وهو ما لم يَتوفر لغيرها من النماذج الإسلامية، وعليه فهي وحدها من يمكنها أن تَقود ولا تُقاد. لذا لم يكن هناك توافقاً في الكثير من الأوقات مع تيار الدعوة السلفية السّكندرية وحزب النور الذي أثار زخمًا كبيرًا في المُجتمع في مَرحلة مابعد 25 يناير، كمشروع سياسي مُنافس استطاع أن ينازعها في الحصول على الأصوات الانتخابية للإسلاميين ويحصد المرتبة الثانية في البرلمان. وفي عام الحكم لم تحرص الجماعة على إشراك أيّ من الرموز أو الأحزاب الإسلامية في المناصب العامة، وتم تقديم أحزاب إسلامية هامشية على حساب حزب النور في بعض الفعاليات الرّسميّة[30].

ومع وجود إسلاميين من خارج الإخوان في الفريق المعاون للرئيس إلاَّ أنّ هذا الحُضور عمليًّا لم يكن له فَعالية حَقيقية ولا يتجاوز التّرضية السّياسية . يقول أحدهم[31]: «يتم التعامل معنا كأننا أبناء البطة السوداء[32] عندما نطلب لقاء الرئيس يعتذر سكرتيره بدعوى أنه لا يوجد مواعيد، أيضاً كان لا يتم مراعاة مناصبنا إذا تصّدرنا لأمر ما أو لقاء مع أحد المستثمرين أو من لهم طلبات من الرئاسة خاصة بالتفاعل مع قضية ما تحتاج

30 حرصت فعاليات الرئاسة على افساح مساحة في الحديث لممثلي أحزاب إسلامية هامشية كالفضيلة والأصالة على حساب ما سمح به لحزب النور وهو اعترض عليه رئيس حزب النور يونس مخيون في احدى اللقاءات مع الرئيس وهدد بالانسحاب على الهواء انظر: معتز نادي: مخيون يهدد بالانسحاب من الحوار ويسأل مرسي بأي حق يتم تعيين فصيل واحد في الدولة، المصري اليوم، 26فبراير2013، على الرابط التالي: https://cutt.us/9dHJd

31 مقابلة للباحث مع عضو في الفريق الرئاسي- يتحفظ على ذكر اسمه- في 9أبريل 2013

32 كناية شعبية عن شعور البعض بالتمييز السلبي بإقصائهم من الحصول على ما يستحقونه لصالح آخرين لا يمتلكون مُسببات حقيقية لتلك المكتسبات.

لحسم الرئيس، وإذا كان الأمر عاجلاً ولا مفر من وجود لقاء كنا نذهب لصلاة الظهر مع الرئيس ونفرض أنفسنا عليه كي نعرض ما لدينا ونعتذر عن تلك الطريقة وكان يستمع لنا وعندما يتعجب عن عدم طلبنا تحديد موعد ننظر لسكرتيره ونقول حاولنا لكن لا توجد مواعيد متاحة، أيضاً لم تكن لنا مهام محددة ولا يُطلب منا لعب أي أدوار، وإذا اجتهدنا واشتبكنا مع قضية ما لم نكن نجد أي تعاون من الأجهزة المعنية، وهو ما لم يكن يحدث لأصفر أعضاء الجماعة سنًّا إذا تصدر لأمر ما كانت دائماً الأبواب مفتوحة لهم سواء للرئيس أو مختلف المسؤولين».

لذا كان من المنطقي أن تتصاعد العلاقة في ظل تباين المواقف ليقترب حزب النور من المُعارضة المَدنيّة وأصبح ينازع الإخوان المسلمين في الرغبة في تمثيل الإسلام الحركي سياسيًّا خاصة وأنها أصبحت تتبنى خطابه منذ تنحي مبارك المتعلق بالحفاظ على الهوية الإسلامية وصعّدت الجماعة من استخدامه في أواخر حكمها[33] بصورة براغماتية من أجل إعادة أصوات الكتل الإسلامية الداعمة لها. لينتهي المشهد بحضور ممثل حزب النور في بيان عزل مرسي، وليظل لاحقاً الحزب على تأييده للنظام الجديد رغم عدم حصوله على أي مكتسبات نتيجة مواقفة تلك.

وأمام ذلك التّفرد في إدارة السلطة وإقصاء الآخرين والعَداءات المُتزايدة مع مُختلف الفَاعلين - مُؤسسات دولة، أحزاب، أفراد- كان لذلك انعكاسه على عموم المجتمع الذي تزايد أزماته من اليوم الأول للحكم، وتعمّقت بسبب أزمات السّلطة وهو ما عكسه التّفاعل مع برنامج المائة كأحد النماذج لرؤية وتفاعل النظام مع تحديات المجتمع فمع تعهد المرشح الرئاسي محمد مرسي «بأن يعمل جاهداً وبأسرع وقت ممكن لحل خمس مشكلات يومية في حياة المواطن المصري؛ وهى إعادة الأمن والاستقرار، ضبط المرور، توفير الوقود، تحسين رغيف العيش، وحل مشكلة القمامة»[34] يُعلن لاحقاً «باسم عودة» منسق البرنامج أنه[35] «لا يتوقع النجاح بشكل كامل في تنفيذ كافة الوعود..». وبعد انتهاء

33 حول تلك الخطابات إنظر: الإسلاميون في السلطة: تجربة الإخوان المسلمين في مصر، م س، ص54، 55

34 محمد مرسي يعلن تعهدات للشعب عشية بدء فترة الصمت الانتخابي ، الوطن، 13 يونيو 2012، على الرابط التالي: https://cutt.ly/Bba6uCV

35 هيثم فارس، هل ينجح الرئيس المصري في تنفيذ خطة الـ 100 يوم؟، الحرة، 9 أغسطس 2012، على الرابط التالي: https://cutt.ly/FbaCWMp

مدة ذلك البرنامج يعلن مرسي أنه «لم يحقق بشكل كافة الأهداف التي وعد بانجازها، ولكنه استهدف تهدئة المنتقدين بتسليط الضوء على أبرز انجازاته»[36].

ويمثل تفاعل التنظيم مع تلك التحديات التي يواجهها الرئيس وكيفية دعمه مؤشراً على أزمة النظام ومرجعيته التنظيمية حيث كان يتم إعادة انتاج نشاطات التنظيم المحدودة لنقلها للمجال العام. فمع طرح برنامج الـ100 يوم «اشتبكت الجماعة حيث قررت أمانة الجيزة تشكيل لجنة رصد لمشكلات المحافظة بالتعاون مع تحالف القوى الوطنية ، كما شرعت شعبة الإخوان فى المرج فى تنفيذ البرنامج الانتخابي فيما يخص ملفي المرور والقمامة، من خلال إزالة القمامة التى كانت تتسبب فى توقف حركة المرور بها، كما دشن حزب الحرية والعدالة، حملة لإزالة القمامة وتنظيف شوارع منطقة «قحافة» بحي ثان طنطا، وأنهم بدأوا فى إعادة الأمن كاملاً للشارع ويتواصلون مع مديري الأمن فى المحافظات..»[37] وعندما تضخمت الأزمات الاقتصادية أواخر عام الحكم كثفت الجماعة نشاط «قِسم البر» بها لامتصاص غضب المجتمع نتيجة الوضع الاقتصادي المتأزم والمستمر، وللحفاظ على كتلتها السائلة – إسلامية وغير إسلامية- الداعمة لها[38].

جوهر ذلك السلوك والتراجع في الأداء يعود نظريًا -وفق رؤية الإخوان- إلى الحضور السلبي لمختلف قوى الدولة العميقة في الحياة اليومية وهو ما أزّم المشاكل الأمنية والخدمية وهذا الطرح وإن كان حقيقيًا إلاّ أنه عمليًا يحمل جوانب قصور في ظل السلوك السياسي الذي انتهجته الجماعة في تفردها بإدارة المشهد العام واستعداء كافة القطاعات، إضافة إلى أن «تركيزها على القضايا الكلية- كالنظام الانتخابي والدستور وصلاحيات- أكبر من تركيزها على بناء شرعية شعبية ترتكز على

---

36 مرسي يقول إنه لم يحقق بشكل كاف الأهداف التي وعد بإنجازها خلال 100 يوم، france24، 8 أكتوبر2012، على الرابط التالي: https://cutt.ly/xbaVzUt

37 هانى الوزيرى ومحمد طارق،«الوطن» ترصد خطة «الإخوان» لمساعدة «مرسى» فى تنفيذ برنامج الـ«100 يوم»، جريدة الوطن، 1 يوليو 2012، على الرابط التالي: https://cutt.ly/DbaBtcz

38 حول تلك الخطابات إنظر: الإسلاميون في السلطة: تجربة الإخوان المسلمين في مصر، م س، ص170

إنجازات فنية يتطلع إليها المواطن العادي»[39] وهو ما راكم الغضب الشعبي على فترة حُكمها ليكون حاضنة شعبية لبيان الجيش بعزل محمد مرسي.

ثالثًا: السلطة وتحولات التنظيم

دفعت التّجربة السياسية في عام الحكم وتفاعلات الجماعة في سنوات ما بعد العزل من السلطة إلى إعادة النّظر في العديد من الثوابت التي حَرصت على ترسيخها -على مدار عقود- كل من أدبيات وخطابات أجيال مختلفة من الجماعة، خاصة ما يتعلق بالتّماسك التّنظيمي واستراتيجية التّغيير، وهما المرتكزين اللذين كانا مثار تمايز يصل إلى درجة الإستعلاء على مُختلف التنظيمات الإسلامية التي ظلت تعاني من أزمات مرتبطة بالانضباط التنظيمي، فضلاً عن غياب تصور وممارسة تنظيمية لفكرة التّغيير السّلمي وآلياته في ظل نظرة مُختلفة للمُستهدف من قبل تلك المجموعات للمُجتمع وأسَاليب التّغيير ليكون عامل السلطة- في ضوء تجربة الحكم- مؤشراً مركزيًّا في اختبار مُختلف الأطروحات واختبار لمدى جدّيتها ورسوخها -من عدمه- في بنية التّنظيمات الحركية.

1- التماسك التنظيمي

اتسم تاريخ الإخوان المسلمين بالتّماسك التّنظيمي رغم التّحولات السّياسية الكبيرة التي شَهدتها البلاد منذ تأسيس الجماعة عام 1928 وما رافقها من مُواجهات أمنية. وإن كانت هناك على مدار تلك السنوات بعض الانشقاقات إلا أنها ظلت هامشية وغير مؤثرة على واقع الانضباط التنظيمي كما هو الحال في أوضاع الجماعة بعد 3 يوليو. امتلكت الجماعة عدة مُسببات مَيّزت بتراكمها مُسببات تَماسكها، حيث «أنتجت تراثًا عريضًا من الأدبيات التي تُؤسس للعمل الجَماعي وتُحافظ علي وحدته من الاختلاف أو الانقسام... وأسَقطت عن نفسها كل النّصوص الدّينية التي تتعلق بوحدة جماعة المُسلمين ورفض فرقتها، وتؤكد مبدأ السمع والطاعة لقيادتها...»[40].

39 محمد بشندي، محددات ومآلات تحول الحركات الاجتماعية الدينية إلى أحزاب سياسية: دراسة حالة مصر والمغرب، المركز العربي للبحوث والدراسات، 23مارس2018، على الرابط التالي: http://www.acrseg.org/40689 بتصرف

40 حسام تمام، الإخوان المسلمون سنوات ما قبل الثورة،(القاهرة: دار الشروق، ط2، 2013)، ص 47 بتصرف.

شهد التماسك التنظيمي للجماعة في تلك السنوات أزمة برزت على مرحلتين من الصراع؛ الأولى تبدأ منذ بَيان عزل محمد مرسي حيث دخل التنظيم في سلسلة من الأزمات غير المعهود حدتها عبر مُستويات مُتعددة[41] قانونية، تنظيمية، فكرية، سياسية- محلياً وإقليمياً ودولياً. ففي تلك اللحظات كان تفكير التنظيم في الدفع بالحُشود إلى الشّارع من أجل الضّغط السّياسي على قِيادة المَشهد قَيد التّشكل. تركّزت نقاط الضّغط الرّمزية مركزيًّا على مَيداني «رابعة العدوية» و«النهضة» حيث يتزايد أعداد المعتصمين. دار تفكير الجماعة حينئذ حول أمرين متداخلين؛ الأول متعلق بسبل الحفاظ على التنظيم في حال قيام الأمن بفض الاعتصام. ليكون قرار "مجلس شورى الجماعة" بإنشاء لجنة لـ"إدارة الأزمة". والثاني يتعلق بالمسار الأمثل فيما وصفوه بمُقاومة المشهد السياسي الجديد: "السّلمية" أم "العُنف"؟

وفي ظل غَضب القواعد من إدارة القيادات القديمة للصراع، تُظهر التّمايزات الجّيلية الاختلاف حول طريقة الإدارة وسُبل الرّد[42] يخرج الصراع إلى العلن مُنذ مارس 2015 حول من يقود التّنظيم؟ وأيّ مَسار مُقاوم هو الأمثل للجماعة؟ ليُترجم ذلك في وجود فريقين؛ الأول هو «تيار محمد كمال»[43] الذي تولى هندسة العمل النوعي بالجماعة في ظل تنامي دوافع ممارسة العنف، ليُعرف هذا التّيار لاحقًا باسم "المكتب العام". والفريق الثاني : «لجنة لإدارة شؤون الإخوان المسلمين المصريين في الخارج» ويقودها محمد عبد الرحمن المدعوم من نائب المرشد محمود عزت. ويمثل الجيل القديم ويدعي التمسك بالسلمية. ومع إصرار كل طرف على رأيه يُصبح هناك عمليًّا كيانين تنظيميين مُتوازيين، لكل منهما قيادةً وموقعًا الكترونيًّا ومُتحدثًا رسميًّا باسمه[44] حيث "لا أحد يملُك أن يُقيل أحد من الطرف الآخر"[45].

41 الحكومة تعلن «الإخوان» جماعة إرهابية، (المصري اليوم، 24 ديسمبر 2013)، على الرابط التالي: http://goo.gl/mGd6J4، لتلغي محكمة انقض في سبتمبر 2015 هذا القرار حيث أشارت حيثيات الحكم إن قرار النائب العام الراحل، هشام بركات، الذي اتخذ شخصيًا قرار الإدراج مخالفًا الإجراءات المنصوص عليها في قانون الكيانات الإرهابية، والذي أصدره الرئيس عبدالفتاح السيسي، انظر: (النقض المصرية: قرار اعتبار الإخوان إرهابيين لاغ وباطل انظر: «قانون الكيانات الإرهابية» في مصر... تعديلان في 5 سنوات، (الشرق الأوسط، 29 يناير 2020)، على الرابط التالي: https://cutt.us/Y9nqb

42 في المسارات التفصيلية لتلك المرحلة انظر: الإسلاميون في السلطة: تجربة الإخوان المسلمين في مصر،م س، ص 145:154

43 استقال كمال في 10 مايو 2016 وقتل في اشتباك مع الأمن في 3 أكتوبر 2016.

44 الإسلاميون في السلطة: تجربة الإخوان المسلمين في مصر، م س، ص 147.

45 شهادة القيادي بالجماعة «أشرف عبد الغفار» (صفحته الشخصية على موقع التواصل الاجتماعي الفيسبوك، 19ديسمبر 2016، على الرابط التالي: https://cutt.us/kP7Sa

وفي ظل مُؤثرات تنظيمية متعلقة بتأثير الضغط المالي على الرافضين للقيادة القديمة، كذلك تفاوت وزن تيار «المكتب العام» في مُقابل المُواجهات الأمنية، فضلاً عن التّأثيرات الإقليمية على طرفي الصّراع التنظيمي يستمر الانقسام بدرجات حدّة مُتفاوتة إلى أن أعلنت الأجهزة الأمنية عن إلقائها القبض على محمود عزت نائب مرشد الإخوان المسلمين[46] بالقاهرة في الثامن والعشرين من أغسطس 2020 لتدخل الأزمة التنظيمية طورًا جديدًا، حيث تظل الجماعة ثلاث أسابيع تقريبًا دون قِيادة يتم إحلالها كبديل رسمي لـ«عزت» في ظل تأكيدات مُتحدثها الرسمي على أن «أعمال الجماعة تسير بصورة طبيعية ومؤسسية ولا تتأثر بغياب قائد من قادتها»[47] ليتولى «إبراهيم منير» مسئولية التنظيم وفقاً للّائحة الدّاخلية باعتباره أكبر أعضاء مكتب الإرشاد. يشير التّفاعل مع الحدث إلى «أزمة مكتومة» وعدم رضاء تجاه هذا الانتقال القِيادي من قِبل الأمين العام للجماعة «محمود حسين» وداعميه، خاصة مع ما يحمله ذلك التطور من فُرصة لإعادة خَلخلة هَرم القِيادة المزدوج وتوحيدها، بعد طول صراع لم يُحسم عبر سنوات نظريًّا لصالح طرف- وإن أصبحت موازين القُوى عَمليًّا لصالح التّيار القديم جبهة عزت/منير- حيث أن وجود منير كمسؤول أوحد عن الجَماعة في الداخل والخارج يَجعله يَملك بعض القُدرة على رأب التّصدع التنظيمي- و«إيقاف ازدواجية القرار وتأخره الحادثة أحيانًا، فضلاً عن الانفصال بين القيادة والقواعد»[48] - عبر رمزيته التّنظيمية وقدرته المالية[49].

ومع ما يبدو من هدوء في المشهد الداخلي بالجماعة إلاّ أن عَودة التّماسك التّنظيمي الذي عُرف سَابقاً عن الاخوان المسلمين لن يعود بصورة حقيقية في ظل الظروف الراهنة ويمثل أحد الأسئلة التي تتعلق بمستقبل التنظيم.

2- تحولات استراتيجية التّغيير

يركز منهج الاخوان المسلمين في أن التغيير المُستهدف منها لبناء الدولة الإسلامية المنشودة يبدأ من تغيير القاعدة بتربية أسرية قوية مع النّظر للتغيير من أعلى بالمشاركة

---

46 أحمد زغلول شلاطة، التّغييرات في قيادة الإخوان المسلمين بعد اعتقال محمود عزت: الدلالات والتداعيات المحتملة، مركز الإمارات للسياسات، 20 سبتمبر 2020، على الرابط التالي: https://cutt.us/KdOh8

47 تصريحات المتحدث الرسمي، على الرابط التالي: https://cutt.us/ksVz6

48 - لقاء إبراهيم منير مع قناة الحوار الفضائية، 19سبتمبر2020،على الرابط التالي: https://cutt.us/n8nlB

49 في تفاصيل أكثر انظر: التّغييرات في قيادة الإخوان المسلمين بعد اعتقال محمود عزت: الدلالات والتداعيات المحتملة، م س.

قدر المستطاع في الحياة السياسية سواء في النقابات أو البرلمانات المختلفة قدر المساحة السياسية التي تتوافرت لها. لذلك تميّز الخطاب السّياسي للتّنظيم منذ عام [50]1984 بإنهاء مرحلة العُنف التّاريخي كوسيلة للتّغيير والتّركيز كخيار استراتيجي على آليات الدّولة الحَديثة في التّمدد عبر الوَسائل السّلميّة كالانتخابات، حيث تراكمت تلك المُمارسة عبر السّنوات لتصل لفوز مرشح الجماعة في الانتخابات الرئاسية في 2012. بتلك المشاركة صارت الجماعة «تتورط» بالتدريج في منظومة يصعب أن تنتج عنفًا حتى ولو حمل من يدخلها «جينات» كامنة لهذا العنف في كتب وأدبيات تجاوزتها الجماعة واقعيًّا بالفعل ولكن لم تملك جرأة مراجعتها ونقدها فكريًّا، كما في بعض كتابات سيد قطب التي ما زالت تدّرس ضمن المناهج التربوية داخل الجماعة[51]، خاصةً وأن كثير من هؤلاء تمددوا عبر السنوات إلى الواجهة عبر انتخابات مكتب الإرشاد 2009. ليدفع بيان عزل الجماعة ثم فض النظام قيد التّشكل لاعتصامي الجماعة بميداني رابعة والنهضة في 14 أغسطس 2013 لإعادة إحياء خطاب العنف الكامن.

استند حراك الجَماعة في مَرحلة مابعد 2013 إلى تأصيل شرعي مختلف عن المعهود عنها يتبنى خيار الثورة كأداة للتغيير بما يعكس تحولاً وتغييراً فكريًّا في الجماعة. استهدف هذا التأصيل قطاعين من الداعمين؛ «قطاع داخلي»: مُمثلاً في أعضاء الجماعة التّنظيميين، و«قطاع خارجي» يستهدف الكُتلة السّائلة الإسلاميّة وعُموم الرّأي العام». صدر هذا التّأصيل تحت اسم «فقه المُقاومة الشّعبية للإنقلاب» في 25 يناير2015 عن الهَيئة الشّرعية للجَماعة[52] حيث يصفه «مجدي شلش» -عضو اللجنة الإدارية العليا «لجنة محمد كمال» وأستاذ الفقه في جامعة الأزهر وأحد المساهمين فيها- «البعض يراه لا يقل عن دعاة لا قضاة التّي أعدّها الهُضيبي والتي حَفظت الجماعة من الفكر التكفيري، ودراستنا نقلت الإخوان من المفهوم الإصلاحي الذي عاشته فترة من الزمن إلى المفهوم الثوري..»

---

50 للتفاصيل انظر: حسام تمام « تحرير»، عبد المنعم ابو الفتوح..شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية فى مصر 1970-1984)، (دار الشروق، ط2/ 2012)، ص97.

51 الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة، م س،ص 151

52 يقع الكتيب في 93 صفحة ويحمل اسم مستعارا هو «أبو العز ضياء الدين أسد» إلا أنه يُنسب كتابته إلى محمد كمال وهو من تزعم الجناح «الثوري» للإخوان الذي تبنى العمل النوعي، قتل في مواجهات أمنية في الثالث من أكتوبر 2016، وفي سياقات قتله وتداعياتها انظر: الإسلاميون في السلطة تجربة الإخوان المسلمين في مصر، م س، ص 230 وما بعدها.

وفي شهادة الهامة تلك يقول «شلش» حول قصة ذلك المسار والتحول: «الجماعة راجعت فكرها بداية من 2014 فهي جماعة إصلاحية تؤمن بالنهج الدستوري والتغيري التدريجي ثم تحولت إلى الفكر الثوري وهو تحول لم يكن بين يوم وليلة بل كانت له أدبياته في الداخل إلا أن بعض الإخوان الذين لم يؤمنوا بالثورة ولم يشاركوا فيها يريدون أن يميتوا الحراك». ويُعيد «شلش» الفضل في ذلك التوجه إلى محمد كمال وإدارته التي «فهمت الدور الثوري الذي يناسب الجماعة في تلك الفترة حيث أعلنت الجماعة حينئذ أن الثورة مسار استراتيجي وأصّلت لذلك. وكانت له حيثياته واتخذ من كل الأدوات التي تحقق معنى الثورة. وتمثلت رؤية هذه المجموعة في كسر الانقلاب وعودة الشرعية والاستشراف للمستقبل وزيادة الثقة في المشرع الإسلامي». يشرح شلش أكثر ذلك ويقول: «كان كسر الانقلاب يعني أن تمتلك الثورة كل أدوات القوة المناسبة لكسره حيث لا يقتصر على التجمع الحراكي الكبير بل بتوافر من يدافع عنه. ويتم التّعامل مع مفاصل النّظام لاسقاطه لرد الاعتداء كحق، ولا يعني هذا عسكرة الثورة واستباحه الدّماء».

ويعلن «التَّحفظ على الإعلان الشهير لمرشد الجماعة محمد بديع «سلميتنا أقوى من الرصاص» حيث يرى بأن «هذا الشعار ليس ثابتًا من ثوابت الاسلام أو الدين أو التنظيم، فالأخيرة تعلم أنه من الحنكة أن تغير من سياساتها واستراتيجيتها هذا ليس قرآناً»، قال المرشد ذلك اعتقادًا بأن الحراك الثوري العام الذي كان موجود كان سيكسر الانقلاب». ويؤكد: «نحن تجاوزنا هذا وأصّلنا كهيئة شرعية للعمل الثوري. فالعمل النوعي مصطلح أمني .. واختزال الثورة في مجرد امتلاك أدوات لمواجهة نظام غاشم أمر غير صحيح، أما الثورة كخيار استراتيجي فيعني توسعة الحراك العام في كل أنحاء مصر وتوصيل قضية الوعي لجماهير القطر المصري ثم امتلاك الأدوات المناسبة لحراك هذا الحراك والتعامل مع مفاصل النظام المحدودة التي علم أنها أجرمت في حق الأمة وهي مرصودة ومحدودة».

يحرص «شلش» في أكثر من سياق من شهادته على التأكيد المستمر على أن هذا التحول هو نتاج موقف عموم الجماعة الداعم لهذا التوجه والرافض للتوجه الأسبق ويقول: «أَعدت لجنة الخطة خطة لكسر الإنقلاب وكانت غير طموحة ورفضتها المكاتب الإدارية حيث قامت على المسيرات»، ويُضيف «الأخوات قبل الإخوة يرفضون النزول

للشارع بتلك الخطة المرفوضة بعد 2014 حيث قلّ الحراك». ويُعيد «شلش» الفضل الأول لامتلاك القوّة كان للصف الإخواني الذي رفض هذه الخطة فتقدم كمال بخطة الانهاك والإفشال ثم يأتي على مفاصل النظام ويتعامل معها ليسقط النظام. وينقل رسالة وردت له من أخوات الجماعة بكفر الشيخ تقول: «إذا تنازلتم عن العمل الثوري فلا طاعة لكم عندنا». ليعود ويؤكد على أن «أكثر من 80% من الجماعة أشربوا الثورة»، كما أن الفكر الثوري لم ينتهِ بموت كمال ففي بيوت الإخوان آلاف من محمد كمال».

وحول طبيعة التأصيل المطلوب يوضح: «التّأصيل الشّرعي الذي طُلب من الهيئة الشرعية هو التأصيل الثوري وليس التأصيل النوعي، حيث طُلب توصيف هؤلاء الناس- أي النّظام- من الناحية الشّرعية هل هم خوارج بغاة؟ صائلون؟ محاربون لله ولرسوله؟ ثم بيان الحُكم الشّرعي فيهم؟ ثم مَدى جَدوى مُقاومة هذا شرعيّا؟». وعليه «فشباب الجَماعة لم يَسفك دمًا حرامًا».. حيث أنّ «الدّفاع عن النّفس ودَفع الصّائل من بديهات الاسلام لا يُعارض فيها إلاّ إنسان انتّكست فِطرته».

بالنظر إلى مضمون ما ورد في «فقه المقاومة الشعبية للانقلاب» نجد حِرص الإخوان على التّأصيل الشّرعي لحراكهم بالتّأكيد على أنّ الانقلاب جَريمة شَرعية. تَطرّق الكُتيّب إلى وَسائل مُبايعة الحَاكم المُسلم وأَحكَام المُتغلب، وحُكم إتلاف المُنشآت العَامة ومُمتلكات الانقلابيين الخاصة، و الاعتداء على الضباط.. إلخ. و خَلصُوا فيه إلى التّأكيد على أنّ:

- حُكم الانقلابيين على الرئيس محمد مرسي ليس حُكمًا شَرعيًا على أيّة صُورة من الشّرعية التي رَسمها الإسلام في الوصول إلى الحُكم، وبالتالي فهم غَاصبون لُصوص و بَلطجية و قَاتلون لِحسابِ الغير.
- لا تُعقد البَيعة للسّيسي و لا لِغيره، ولا يَنعَزل بها مُرسي، لأن تَغلب السِّيسي على مُبايَع وليس على مُتغلب مِثله، فما زالت بَيعة مُرسي في أَعناق المَصريين جَميعًا،لأنه لم يَنعزل شرعًا، بل يَجب عَليهم تَحريرُه من الأَسر.
- لا يَكون وَصف الإمام المُتغلب الذي تَجب طاعته مُتحققًا في النّظام، فأفعاله دالّة على إرادة تَرسيخ المَناهج البَديلة عن حُكم الشّريعة وهذا يُسقط مَقصُود الإمامة.

- أَفعالَ الحُكومة تَخرُج عن مُقتضى إِقامة الشّريعة، وجَاء انقلابهم نُصرة للطّائفة العَلمانية التي تُعادي الدّين وتَزدَري الشّريعة، وتَقول بأنّها لا تَصلح لمكاننا ولا زماننا.
- تحكُم قَاعدة «دفع الصّائل» ما يَتعلق بدَاعمي النّظام سَواء أَمنيين أو مُواطنين، والقَاعدة أنه يَدفع شرّ كلٍّ منهم بأقلَ الخَسائر، يَبدأ بالتّذكير وإلاّ فبالتّهديد، فالضّرب وإن قُتل فَدمه هُدر لأنه بدأ بالعداء.

عند النّظر إلى مستوى القواعد وما يدرس لهم داخليا وفق «مَناهج التّربية»- الشّهرية- نجد حِرص المكتب العَام- القِيادة الجَديدة/ الشبابية/ الثورية- على وجود تَأصيل شَرعي لحراكه يُبث في مَنهجها التربوي للحفاظ على تماسك التّنظيم رغم الحرص الشديد على نفي ذلك[53]. ليَظل الحَديث عن تَفاصيل الذي يُدرّس في الصّف الإخواني عامة والتّغييرات الحَادثة فيه خاصة في تلك السَنوات أمرًا هامًا -على الرغم من صُعوبة الإلمام به كُليّةً إلا أن بعض ما اطلعنا عليه من المَنهج التّربوي[54] المقرر على الأعضاء يَعكس طبيعة التّشكيل الفِكري والشّرعي التي تَحدث في العَقل الإخواني. ومن أبرز ما يُسعى إلى تَرسيخه في وَعيهم أن:

- مرض مصر العُضال هو تطرف فى الاعتدال وهو من أخبث أمراضها، والمطلوب: «الاعتدال في الاعتدال ولا علاج لها سوى بجرعة مَحسوبة من التّطرف المُعتدل كمصل مُضاد لاعتدالها المُتطرف».
- إعادة بناء الإنسان المَصري ببساطة تَعنى قَضية هَدم الدّيكتاتورية الغَاشمة الجَهول، وتصفية الطّغيان الفُرعوني المُخضرم تَصفية جَسديّة وأبديّة.
- الذي يُمارس العُنف بأبشع صُورِه هو الحُكم نفسه والحَاكم وحده، فالشّكل الوَحيد للعُنف في مِصر كان عبر التّاريخ هو الاستبداد.

53 فكرة «التأصيل الشرعي للحشد والحفاظ على التماسك التنظيمي» أمر لا يشغل الجماعة الآن بسبب ماهم فيه من من انقسام واضح وضعف شديد ويرى أن ذلك قد يشغل بال القيادات التاريخية لأن الحفاظ على التنظيم وتماسكه يمثل مكسب كبير لهم حيث يسوقون في ذلك الأدلة الشرعية والعقلية التي تدعو إلى الجماعة وتحذر من الفرقة، وغير ذلك من عموميات الأدلة الداعية إلى الوحدة (.م.ح) عضو بالجماعة، محادثة على موقع التواصل الاجتماعي فيسبوك، 28 أكتوبر 2017

54 نعتمد في ذلك على المنهج التربوي لشهر أكتوبر 2017 والمقرر على أعضاء الجماعة، ورقة داخلية غير منشورة، ص 30 إلى 34 بتصرف يسير. وسبق استعراضه في دراسة منفصلة لنا بعنوان: «الجهاد بين التراث الفقهي والتكييف التنظيمي»: دراسة في واقع الممارسات الحركية للإخوان المسلمين،(الرباط: مؤمنون بلا حدود، يناير 2019).

- سنصل يَومًا إلى نُقطة تُبدل المُرونة وحُدوث التّصادم، و اللّاعودة إلى الحل الوسط، وعندئذ سيُفرض الحَل الجَذري الرّاديكالي فَرضًا.

خاتمة

على الرغم من قصر مدة الحُضور الإسلامي في السّلطة -ممثلاً في جماعة الإخوان المُسلمين في مصر عام 2012/-2013 إلا أن زخمها وتأثيراتها ستظل حاضرة بصورة سلبية لسنوات قادمة بصورة ستُصعّب من فرص تَصدر أيّ من التّنظيمات الدّينية للمَشهد السّياسي على الأقل في المَدى المَنظور سواء في الداخل أو في الخارج.

فيما يتعلق بالإخوان المسلمين نجد أن طريقة إدارة التنظيم لأزماته سنوات ما بعد الحُكم يعكس إستمرار سوء إدارته السّياسية لمساره وهو أمر ممتد منذ زمن الحكم. فعلى الرغم من حدة المواجهات التي خاضتها الجماعة عقب إزاحتها من الحكم وتحولات استراتيجياتها في التغيير من الإصلاح إلى الثورة وانقسام قيادتها ما بين سلوك بعض قطاعاتها للعنف تجاه النظام وعموم المجتمع المؤيد له إلا أنه يعكس عمليًّا عجز أيّ من أصحاب هذين المَسارين على إحداث تأثير في مَسار الصَراع الصّفري القائم، بما يُشير إلى إستمرار افتقاد مراكز التأثير في التنظيم - في جناحيه المتصارعين- لرؤية خاصة بإدارة صراعهم السّياسي مع النظام سواء بطرح مُبادرة سياسيّة سلمية أو تطوير خيار العُنف لحسم الصّراع المفتوح لافتقاد كلا الطرفين لأي أدوات موضوعية يمكن اعتمادها لدعم أي من هاذين المسارين. ومع وحدة قيادة الإخوان نظريا في الشهور الماضية نجد إستمرار افتقادها لتلك الرؤية؛ فمع تَأكيد «إبراهيم منير» باستمرار بأن الجماعة «لن تعقد صفقة مَهما كان الأمر مع النظام وأن انتظارها وقوع أحداث ما تساعد في إسقاطه هو أمر طبيعي»[55]. يعاود بعد أشهر التأكيد على أنه[56] «إذا عُرض على المعارضة المصرية -ونحن جزء منها- حوار مع النظام بما ييسر أوضاع المعتقلين ويحسن أحوال الشعب، فلن نرفض» وذلك في ظل ما يتردد عن تقارب مصري تركي.

55 أحمد رمضان، نائب مرشد الإخوان: لن نعقد صفقة مع السيسي وننتظر سقوطه، الجزيرة نت، 25 أغسطس2020، على الرابط التالي: https://cutt.us/8KYfE

56 عمرو جمال، شملت الحوار مع النظام ووضع الجماعة بتركيا.. تفاعل إيجابي مع تصريحات إبراهيم منير، الجزيرة. نت، 21مارس2021، على الرابط التالي: https://cutt.us/CUfmw

ومع فرضية توافر القدرة الذاتية للتنظيم على تجاوز لأزماتها الداخلية نرى أن تداعيات تجربته السياسية ستظل حاضرة كقيد إضافيّ مُمتد على مُختلف الجماعات والتي أفقدتها ممارساتها السّياسية حواضنها الاجتماعية التي سَعت لتكوينها لعقود وفق استراتيجيات مُختلفة: خدمية، سياسيّة، دعوية.. إلخ.

وبصورة عامة ومع الإخفاق السياسي للكثير من التجارب الإسلامية في العالم العربي وتحول بعضها من السلم للعنف ومع الموقف الدولي المناهض لتمدد داعش والقاعدة فإنه في لحظة ما بعد تجاوز لحظة الصراع القائمة حول الظاهرة الإسلامية وأزماتها مع أنظمة الحكم وإشكاليات التجربة سيكون التساؤل حول جدوى بقاء تلك التّنظيمات الدينية في المَشهد السّياسي في ظل سَابق حُضوره وآثاره السلبيّة وتهافُت مَشروعه؟ كذلك طبيعة الأنماط المُحتملة التي قد تَنشأ كبديل عن تلك التّنظيمات المُتعارف عليها؟

المناقشات

مدير الجلسة: د. محمد أبو رمان

محمد أبو رمّان:

إذاً نبدأ أُولى جلسات هذا المؤتمر ...

د. عبدالحكيم .. طرحنا أسئلة بعد قراءتنا للورقة المهمة التي قدمتها عن تجربة «حزب العدالة والتنمية» في المغرب وكان الواضح أن الأوراق الثلاثة فيها توجهات نقديّة في قراءة تجربة الإسلاميين وهذا طبيعي وهذا الأفضل دائماً عندما يكون البُعد النقدي في البحث العلمي.

سؤالي لك، ما هي أبرز التحديات التي واجهت «حزب العدالة والتنمية» برأيك؟ وكيف استطاع وتعامل؟ هل تغيّر خطاب الحزب في المغرب خلال هذه الفترة؟ هل أضافت له تجربة الحكم في الممارسة السياسية؟ هل نستطيع أن نقول -وهذا سؤال مهم لا يتجاوز الحركات الإسلامية إلى الفاعلين الآخرين- أن تجربة الإسلاميين السياسيّة في الحكم بالمغرب دفعت بعجلة الديمقراطيّة والتعدديّة وتداول السلطة والانتقال بالديمقراطية من المرحلة الانتقالية إلى مرحلة تكريس الديمقراطية؟ أم أنّه ما تزال التجربة في حقل الألغام تسير؟

عبدالحكيم أبو اللّوز:

شكراً جزيلاً د. أبو رمان، والشكر الجزيل لكل من ساهم في تنظيم هذه المؤتمر المهم.

في الحقيقة، أستطيع أن أربط التحديات التي واجهها «حزب العدالة والتنمية» بمحطات سياسيّة كبرى. الأول، في الانفجارات التي حدثت في 16 مايو 2003 في الدار البيضاء، آنذاك السلطة في المغرب طلبت من هذا الحزب تقليص ممثليه في المجالس المحليّة إلى النصف، وقد خضع حزب العدالة والتنمية لذلك بدون أن يبرر هذا الخيار.

المحطة الثانية، هي عندما قبل الحزب بدخول حساسيات إلى الحكومة عندما تولى الحكم في عشية انتخابات 2011 ودخل إلى الحكم ودخلت معه أحزاب سياسيّة نقيضة له علمانية بالتمام وكانت تُنصّب له العداء، ولم يستطع الحزب هضم هذه المسألة إلا عندما أجرى تغييراً على مستوى قيادته بإعفاء وزيره الأول «عبد الإله بنكيران» وتنصيب «سعد الدين العثماني». الزلزال الثالث، هو باعتقادي عندما قبل الحزب بمجموعة من تعديلات القوانين كان في السابق يعتبرها عنواناً لمرجعيّته وأُسسه النظريّة، مثلاً قَبِل بفرنسة التعليم -انهزم أمام لوبي فرنسة التعليم-، قَبل بمشروع قانون زراعة القنّب الهندي الذي كان يعتبره تشريعاً للإتّجار وتناول المخدرات، ومجموعة أخرى من المسائل كقبوله بالقاسم الانتخابي الذي سيؤثر لا محال على النتائج الانتخابية. فكان حزب العدالة والتنمية دائماً ما يقبل بهذه التنازلات لإحداث تغييرات على مستوى المشهد السياسي العام وكان يستقبل هذه التغييرات ويتحملها ويتحمل تبعاتها على مستوى إما رصيده النضالي أو على مستوى تركيباته الداخلية. لحد الآن ليس هناك من تبريرات لا على مستوى الفعل و لا على مستوى الخطاب السياسي. الأمل في المستقبل أن يُجري هذا الحزب تجديداً على حساب نخبه السياسيّة، ولِمَ لا! أن يدخل في موجة من النقد الذاتي تضع المشاركة السياسية موضع مساءلة. حتى الآن الحزب وفي غمرة اختياره و توليه للحكومة هو يقبل بتلقي الضربات ويمرر ما يريده الحلفاء السياسيّون في السلطة من خلال تمرير بعض القوانين. وقد كان وزيره الأول «عبدالإله بنكيران» قد نادى بأن استمرار الحزب على مستوى تسيير الحكومة بهذه التنازلات سيؤدي به إلى اضمحلال، ولا بأس من الخروج من الحكومة.

أما الضربة القاصمة فهي قبوله باتفاق التطبيع مع اسرائيل والذي برّره الحزب بدون أن يجري بعض المراجعات لخطابه السياسيّ.

أعتقد بأن الحزب لن يتأخر و سيبادر إما بتجديد نخب سياسية تقدم هذه الخيارات كأنها خيارات جديدة بالنسبة للحزب أو أن يعقد مؤتمراً استثنائياً يمارس فيه بعض النقد الذاتي الذي تضع المشاركة السياسية موضع مساءلة وإلا فأعتقد أن النتائج الانتخابية ستصبح (كارثية)؛ لأنه ينبغي لنا أن ندخل في أبحاث حول التركيبة السيسيولوجيّة لهذا الحزب حتى نحسم في هذا الخيار.

محمد أبو رمّان:

د. عبدالحكيم، أنت في ورقتك طرحت قضية مهمة الآن أشرت إليها من باب النقد، لكن أنا أُريد أن أعيد طرحها من جهة أُخرى، الحزب فقدَ رأس ماله الرمزي وعندما بدأ يتجه نحو الواقعيّة ويبتعد عن الخطاب الإيديولوجي هذا، هو يقلص من القاعدة الاجتماعية الدينيّة المحافظة التي وقفت معه، وهذه حالة تتجاوز «حزب العدالة والتنمية» في المغرب إلى كثير من الأحزاب الإسلاميّة، و أشار أ. صلاح الجورشي إلى نفس الظاهرة مع «حزب النهضة» في تونس، سؤالي: أليس هذا أفضل؟ دائماً كان يُطرح سؤال، بأن الإسلاميين يُوضعون كبعبع و كفزاعة لعدم التحوّل الديمقراطي، اليوم هذا حزب إسلاميّ يتعامل بواقعيّة ويدخل في المساحة البراغماتية، يتخلّى عن الخطاب الإيديولوجي، يقبل بالتنازل عن الحلفاء، يقبل بالتطبيع مع إسرائيل -مع تحفظ الكثير من السياسيين العرب على التطبيع- و «حزب العدالة والتنمية» التركي الذي يمثل نموذج لكثر من الأحزاب الإسلاميّة أيضاً هو حزب يقيم سلاماً مع إسرائيل ولمّا استلم الإسلاميّون في مصر لم يلغوا اتفاقية السلام مع إسرائيل، بالتالي، ألا تعتقد أن هذا جزء من حركة تحوّل الحزب نحو حزب سياسي برامجي عملي وخروجه من نفق فزاعة التخوّف من أسلمة المجتمع والتخوّف من الحركات الإسلامية، ما رأيك بذلك؟

عبدالحكيم أبو اللّوز:

على المستوى المغربي، عندما يتطرق الفرقاء السياسيون إلى هذه المشكلة في إمكانية تطور الحزب من خلال رجوعه إلى أن يكون مجرد رقم عادي داخل المعادلة السياسية المغربية لا ينطلقون من فراغ، بل الذاكرة السياسية فيها ذكريات غير حسنة. دائماً يضربون المثل بالاتحاد الاشتراكي، ذلك الحزب اليساري الذي كان قويًّا والذي عندما دخل المغرب في حكومة التناوب بالتوافق مع الراحل «الحسن الثاني»، أعطاه سدة الحكم وعاد لينقلب عليه أربع سنوات بعد ذلك، ليصبح الآن ليس قوة ولكنه رقم عاديّ جداً في الحياة السياسية المغربية وبالتعبير البلدي: «لا يهش و لا ينش» كما يُقال: فالذين من داخل الحزب وخارجه لا يتمنون هذا السيناريو، ويقولون لدينا أحزاب أدّت ثمن مشاركتها في الحكم بكف غليلة ففقدت النخب وفقدت المتعاطفين وفقدت كل شيء وأصبحت اليوم تتوسل على باب الأحزاب السياسية من أجل نيل بعض المناصب

المهمة، خصوصاً وأن هناك من يريد لهذا الحزب هذه المسألة. لا ننسى بأن الشرعية الدينية التي لطالما شكلت مشروع الحزب وهو يتقاسمها مع الملكيّة وبالتالي هذا يزيد من احتمال ذهاب «حزب العدالة والتنمية» في هذا الاتجاه، إلا إذا ترافق هذا الخروج بشيئين أساسيين، هو أن يكون الخروج سبيلاً لتجديد النخب السياسية وربما ظهور نخب جديدة غير مستهلكة لا من طرف الخطباء و لا من الدعاية السياسيّة، أو نقد ذاتي. ولكن هنالك من يقول إن الحزب لديه رأس ماله وهي الدعوة الفطريّة إلى الدين، وبالتالي ما من خطر لاستعادة الحزب هذه الذكريات ويتحول إلى الجبهة الدينيّة ويمارس هذه العودة إلى الفطرة الدينيّة ويتناسى السياسة.

الذاكرة السياسية المغربية تطرح العكس، وتطرح بأن الأحزاب كلما كانت قويّة ورجعت مارست الشأن العام ومارست الحكم و رجعت إلى أن تصبح ربما فرضية في وقوعها في غياهب النسيان والاضمحلال أكثر من أن يكون ذلك مرحلة لتجديد الذات وتجديد القيادات وتجديد حتى القاعدة الاجتماعية للحزب.

محمد أبو رمان:

سؤالي الاخير، د. عبدالحكيم، كباحث في الحركات الاسلامية وزملاؤك الباحثين المغاربة، ما هي الأسئلة الجديدة التي تُطرح؟ سابقاً كانت تُطرح أسئلة في حقل الحركات الإسلامية مختلفة وقبل وصول الإسلاميين إلى السلطة. اليوم كحزب العدالة والتنمية ما هي الأسئلة البحثيّة؟ وماهي الدراسات والأبحاث التي تعتقد أنها تطرح نفسها اليوم و تمثّل أولويات بحثيّة للباحثين في هذا المجال بعد عقد على الربيع العربي؟

عبدالحكيم أبو اللّوز:

أنا ما أطرحه من سؤال لا يتعلق بالحركات الإسلامية في الواقع، ولكن أطرحه على مستوى محيط هذا الحزب، والمحيط المغربي بشكل عام. يجب دائماً الأخذ بعين الاعتبار أننا لا نتحرك في مناخ ديمقراطي في المغرب وإن كان هنالك مناخ ديمقراطية هجينة، وبالتالي فالأسئلة المهمة ربما لا توجّه إلى حزب العدالة والتنمية بل إلى المناخ السياسيّ بشكل عام الذي يجب أن يتجه بشكل عام نحو الديمقراطية واحترام الاختيارات

العامة للمغرب. ما أطرحه على بدائل عدة، هو دائماً عندما يبرر سواء اتفاقية التطبيع أو فرنسة التعليم أو زراعة القنّب الهندي وغير ذلك، يقدم حججاً عقلانيّة لكي يبرر هذه الخيارات ولكن يجب أن ننتبه أننا نعمل في نظام شبه سلطوي و لم نقل سلطوي أو وصلَ إلى لديمقراطية وبالتالي على الحزب أن يضع هذا في عين الاعتبار وأن مجرد دخوله وخروجه من الحكومة ليس عاديًّا ولكن عليه أن يضرب حساباً لهذه البيئة التي هي ليست ديمقراطية في الأساس وبالتالي فالأسئلة الأساسية لا يجب أن نطرحها على الحزب. هنالك ظلم بطرح كل مسألة حول الفاعل الإسلامي ولكن يجب أن توجّه الأسئلة للنظام السياسي ككل الذي هو ليس ديمقراطيًّا ولكن كما تصنفه بعض الدراسات على أنه ديمقراطية هجينة وبالتالي عليه أن يتحمل كلفة الإجابة حول هذه الاسئلة.

محمد أبو رمّان:

إذاً استنتج من حديثك د. أبو اللوز أن المطلوب هو مزيد من النضال الديمقراطي لتحقيق مزيد من الديمقراطية لتحويل النظام نفسه من نظام هجين إلى نظام ديمقراطيّ وهذه مسؤولية الفاعلين السياسيين جميعاً وليس الإسلاميين فقط.

أ. صلاح، ننظر إلى التجربة التونسيّة بحسد في العالم العربي، أنتم مغبوطون على التجربة التونسيّة ويُنظر إلى الحركة الاسلاميّة على أنهم متقدمون على عديد من الحركات الإسلامية الأخرى. وحتى على صعيد الديمقراطية، تونس تجاوزت العالم العربي في الكثير من المؤشرات من مظاهر تداول سلطة وتعددية سياسية ومستوى الحريات أعلى. بتقديرك ما الذي اختلف على تجربة الإسلاميين وتحديداً «حزب النهضة» في الحكم ما قبل و ما بعد على صعيد الخطاب، على صعيد التحديات، وصعيد بنية الحزب؟ كيف تقرأ ذلك؟

صلاح الدين جورشي:

أولاً شكراً على الدعوة..

في رأيي أن «حركة النهضة» فوجئت مفاجأة بدت لها سارة ولكن بعد ذلك ستتحول هذه المفاجأة إلى نوع من الكابوس، عندما وجدت نفسها تنتقل بشكل فُجئي وغير مهيأ

وغير مدروس من المعارضة -وكانت في معارضة ضعيفة جداً- وعلى هامش الأحداث تنتقل من وضعية المعارض الاحتجاجي إلى فكرة ممارسة السلطة وهذه في الحقيقة لا بد أن تُدرس لأنها ستؤثر على مسار تجربة النهضة داخل السلطة؛ لأنها انتقلت إلى السلطة دون أن يكون لها برنامج أو رؤية أو ايديولوجيا متكاملة لإدارة الحكم وبالتالي دخلت في سياسة التجربة والخطأ و صوّت لها عدد كبير في البداية من التونسيين لأنهم ظنوا أن «حركة النهضة» ستكون في مستوى الخطاب والوعود التي قدمتها، وخاصةً نظروا إليها كحركة سياسيّة ستعتمد على ممارسة أخلاقية سليمة وبالتالي لن تسقط كما سقطت أحزاب سابقة خاصةً «التجمع الدستوري الديمقراطي» وحتى في مرحلة «الحزب الدستوري».

المشكلة أن هذا الانتقال وضع الحركة أمام تحديات جديدة ومختلفة ونجدها بأنها قد تهيأت لذلك من حيث نزعتها البراغماتية، فحاولت أن تتكيف مع المرحلة الجديدة دون أن تفقد هويتها الإيديولوجية القائمة على الإسلام وهويتها الحركية كجماعة تريد أن تؤطر مجتمعاً تونسيًّا مختلفاً تماماً عن أفكارها السابقة. ومن هنا نجد الحركة قد أصبحت لها تحالفات، وقضية التحالفات في حركة النهضة أصبحت تحتاج إلى بحث مستقل؛ لأن فكرة التحالف نجده قد تبع طابعاً براغماتيًّا وأحياناً يصل إلى مستوى الانتهازية السياسية لأن الهدف كان دائماً عند حزب النهضة كيف تبقى في السلطة وكيف تؤثر في السياسات وكيف تمنع إمكانية مغادرتها الحكم. لذلك منذ البداية، بدت قريبة من شق من المعارضة وسبق أن نسقت معه من قبل مثل «حزب المؤتمر من أجل الجمهورية» لمنصف المرزوقي أو كالمجموعة التي التفّت حول مصطفى بن جعفر وأسست «التكتل الديمقراطي» وبدأت الحركة تبحث عن نفسها.

لكن في نفس الوقت عندما وجدت نفسها في السلطة وأصبحت تحتكر رئاسة الحكومة نجد بأن علاقتها بحلفائها أدت إلى نتائج عكسية وجعلت الحلفاء يخافون من النزعة الهيمنيّة لحركة النهضة على الأطراف التي تتعاون معها. ثم بعد ذلك «حركة النهضة» وجدت نفسها أمام النخبة السياسية بمختلف مكوناتها لأنها دخلت في صراع ليس فقط مع أقصى اليسار أو اليسار بشكل عام في تونس، ولكن دخلت في صراع مع الليبراليين الذي التفوا حول «الباجي قايد السبسي» كذلك وجدت نفسها في صراع مع نقابات الاتحاد العام التونسي «شغل»، وجدت نفسها في صراع مع وسائل الإعلام وما

أدراك من أن حزب من الأحزاب يدخل في صراع مع الإعلام؛ لأن الإعلام له قدرة على الهجوم والاختراق وعلى التغيير في توجهات الرأي العام.

بمعنى أن «حركة النهضة» ما أن دخلت السلطة حتى بدأت تدرك بأن الأرض تتحرك من تحت أقدامها ووجدت نفسها عند دخولها السلطة قد أخرجت كل العفاريت من مغارتها ولذلك وجدت نفسها تواجه كل هذا الطيف السياسي والاجتماعي والنقابي ودخلت في صراع مع النساء ومع أطراف متعددة، مما جعلها في الأخير تشعر أن انتقالها إلى السلطة تحول من فرصة إلى ورطة. والآن عندما تتحدث مع رموز «حركة النهضة» يتحدثون وهم قريبون من السلطة ولديهم تأثير على رئيس الحكومة الحالي لكن تجد أنهم يبحثون عن كيف يمكن تقديم إجابات حقيقية وواقعية وجديّة لمجتمع فقد الكثير؛ المجتمع التونسي الآن فقد الطبقة الوسطى، فقد استقراره الاجتماعي والاقتصادي، وفقد استقراره السياسي وهو أمر ضروري من شأنه إنجاح التجربة الديمقراطية. وهو ما جعل حتى من أرادت الحركة جعلهم حلفاء من المعسكر الغربي سواء في اوروبا وامريكا يتساءلون ما هي قدرة هذه الحركة على تسييل الدولة؟ وماهي إمكانيتها؟ وما هي برامجها ورؤاها؟

وبالتالي تجد الحركة نفسها أمام حالة من المساءلة على الصعيد الدولي والإقليمي وحالة مساءلة على المستوى الوطني والنخب وحالة مساءلة داخل الحركة نفسها؛ فالحركة في هذه التجربة فقدت الكثير من عناصرها الأساسية المؤسسة والذين غادروا واحداً تلو الآخر وأشعروهم وأشعروا القيادة الحالية بأن الحركة دخلت في مرحلة التحجيم، حجّمت نفسها تدريجيًا و ربما في السنوات القادمة ستجد الحركة نفسها على هامش الحياة السياسية والحركة السياسية، أي أنها تنتقل من جسم كبير كان له حضور قويّ في بداية الثورة إلى جسم سياسي صغير تأثيراته محدودة.

محمد أبو رمّان:

أ. صلاح، دعني أعيد طرح السؤال الذي طرحته على د. عبدالحكيم وأنت باحث ومراقب ومحلل في الشأن التونسي وشأن الحركات الاسلامية وصاحب تجربة الإسلاميين التقدميين في تونس وناقد سابق ولكن موضوعي للتجربة الاسلامية، أليس هذا ما نريده؟

حزب إسلامي دخل إلى السلطة وبدأ يدخل في العمل الواقعي السياسي والبراغماتي وبالتالي حتى لو خسر تجربته وذهب إلى اليسار ثم عاد بعد أربعة أعوام، نحن انتقلنا من مرحلة إلى مرحلة، إذاً سيطور أدواته وأوراقه ألا يحسب هذا جيداً للتحول الديمقراطي أم لديك رؤية مختلفة؟

صلاح الدين جورشي:

لا، في رأيي أخطاء الأحزاب السياسية من الممكن أن تُنضّج هذه الأحزاب ومن الممكن أن تفيد التجربة السياسية عموماً. ولكن، أنا أحاول أن أذهب إلى أكثر من ذلك، أنا باعتقادي أن تجربة الإسلاميين في السلطة وتونس تعتبر مثالاً في هذا الأمر ستعجّل من الاحتمال الذي يقول بأن حركات الإسلام السياسي تتجه نحو الانقراض بمعنى أن تجربتها في الحكم ستعجل بنهايتها السياسية وقد تقحم العديد من عناصرها في تجارب أخرى بعيدة جداً عن منطلقات الإسلام السياسي كما بدأ، ولذلك أنا أنظر إلى أن حركة النهضة تتجه نحو الاختفاء بشكل متدرج خاصة بعد غياب راشد الغنوشي ودخول مرحلة ما بعد راشد الغنوشي، لأن راشد الغنوشي مازال يمثل العنصر الجامع لعدد كبير من كوادر الحركة، ولكن بعد غيابه فإن عدداً هامًّا ومن العناصر المؤثرة ستجد نفسها تدخل بتجارب أخرى مختلفة وقد تنشق وتتسع عملية الانقسامات داخل حركة النهضة وبالتالي سنجد نفسنا أمام مرحلة يختفي فيها أو يتضاءل الإسلام السياسي.

محمد أبو رمّان:

أ. صلاح، أظن أنّك شاركت معنا بمؤتمر «ما بعد الإسلام السياسي» قبل ثلاثة أعوام وكنّا نقول في المؤتمر إن ما بعد الإسلام السياسي هو تطور موضوعي بأن الحركات الإسلامية انهت مهمتها التي أُنشئت من أجلها واليوم تدخل في طور آخر، «نيثن براون» الباحث الأمريكي المعروف كتب في كتابه When victory is not an option يتوقع أن الحركات الإسلامية ستتحول كما الأحزاب المسيحية الديمقراطية في أوروبا وبالتالي تبدأ تدخل في معادلة جديدة، هل ترى ذلك أم نحن في اتجاه آخر؟

صلاح الدين جورشي:

لا، أنا أرى أن المشكلة أعمق، أتمنى لو أن الحركات الإسلامية وفي مقدمتها النهضة تصل إلى مستوى أن تؤسس شيء شبيه بالأحزاب المسيحية الديمقراطية في أوروبا. أنا برأيي أن نأخذ حركة النهضة بالمستوى الحالي وفي الوقت الراهن ونحاول أن نضع مرآة وتحاول هذه المرآة إخبارنا ماذا بقي من منطق ومن منظومة الإسلام السياسي كما نعرفها عند الإخوان المسلمين، في الحقيقة سنجد أنفسنا أمام حالة فيها الكثير من المسخ بمعنى فيها الكثير من المتغيرات التي تجعلها غير شبيهة تماماً بما كانت عليه. حركة النهضة أصبحت تقريباً قابلة ومستعدة لكل الأطروحات لكل الصور التي من الممكن أن تأخذها من هنا وهناك لأنها خضعت لمحاكمة الواقع؛ الواقع التونسي مختلف عن التصورات التي درسناها في بداية السبعينيات والثمانينيات، المجتمع التونسي فيه امرأة قوية ومرأة تسعى إلى أن تحقق المساواة في طبقة اجتماعية وفيه مواطنون يريدون اقتصاد واضح يحقق نهضة. حركة النهضة دخلت عالم الحكم بدون نظرية اقتصاديّة وبدون رؤية اقتصادية وبالتالي هي تعتبر الآن تلميذ شبه نجيب للأطراف الدولية ولمؤسسات التمويل الدولي لأنها دائماً تؤيد وتمسك بهذا الاتجاه.

حركة النهضة على البُعد الاخلاقي تعاني من أزمة أخلاقية على مستوى شبابها، جزء كبير من شبابها ابتعدوا عن الحركة ولم يجدوا ما كان متوقعاً ومنتظراً لذلك حركة النهضة في مرحلة تغير عجيب سيؤدي بها إلى أكثر من حركة وأكثر من تنظيم وستبقى هذه العشرة سنوات ربما ستعتبر إحدى أمجاد «حركة النهضة» ولكن مكاسبها أصبحت وراءها والقادم سيكون مجموعة متغيرات وصعوبات ربما العقل السياسي والفكري غير قادر على التأقلم معه أو توقّع نوعية التحديات القادمة.

محمد أبو رمّان:

د. أحمد شلاطة، إذا كانت هذه التجارب التي نعدها ناجحة تحمل هذا الكم من النقد فماذا عن الحالة المصرية التي تتناولها ما قبل التدخل العسكري عام 2013 خصوصاً وأن رؤيتك تركز بشكل أساسي على أسباب فشل الإخوان؟ إلا أنك طرحت قضية غاية في الأهمية في الورقة وهي الانتقال من الفكر الإصلاحي إلى الثوري عند جناح من أجنحة الإخوان المسلمين.

د. أحمد أنقل لك كلمة قالها أ. صلاح في ندوة بمركز الدراسات الاستراتيجية- الجامعة الأردنية عام 2011، قال حينها: الإسلاميون اخطأوا في الخلط في مرحلة الانتقالية، الانتقال نحو الديمقراطية ومرحلة تكريس الديمقراطية والخطأ في المرحلة الانتقالية هو خطيئة. بالنسبة لتجربة الحكم في مصر لا نريد تقييمها الآن، أعتقد قيل كثيراً في موضوع أين أخطأ الإخوان وحتى أنفسهم لديهم هذه القراءة، السؤال ماذا بعد ذلك؟ نحن نتحدث عن إسلاميين في الحكم خرجوا، هل بإمكانك أن تضعنا في صورة المناظرات داخل الإخوان؟ هل هناك مراجعات لتجربة الحكم؟ هل هناك أفق للمرحلة القادمة في الخطاب السياسي والتغيير السياسي؟ الحركة جزء كبير منها في تركيا في أوروبا وجزء منها في السجون المصرية، ما هو أفق المستقبل لهذه الحركة؟

أحمد شلاطة:

أهلاً بك دكتور، تحياتي للحضور والمنظمين...

هنالك الكثير قيل حول تجربة الحكم للإخوان المسلمين في مصر كما أشرت، أزمة الإخوان المسلمين بدأت في الخلط بين مرحلة الدخول للحكم في مرحلة انتقالية وإدارتها اعتمدت على أدوات ديمقراطية ظاهرية ولكن كان يتم تكريسها لصالح المصالح المباشرة للتنظيم دون مصالح الدولة في المراحل الانتقالية، وبالتالي حققت عدداً من المواقف السلبية ضدها أدى إلى «تكالب» غالب القوى السياسية حتى تم إزاحتها من الحكم. لم تكن الجماعة تظن أنها ستخرج من حكم مصر على الأقل خلال هذه الفترة القصيرة، وهذا سبّب صدمة جعلها تتراجع بشكل كبير عن خطابها الإصلاحي الذي ظلت تبشر به لعقود طويلة قبل فترة الحكم عام 2011.

إضافةً إلى عدد من الممارسات السياسية المضادة التي هزت هاجس العنف ضد الجماعة وهذا أدى إلى تراجع الخطاب الإصلاحي وتغذية الخطاب الثوري (أهمية العنف في المقاومة السياسية للعودة إلى الحكم أو لإعادة مسارها السياسي إلى الوجهة التي تظن أنه مناسب لها و لمشروعها)، فبالتالي الخطاب الثوري كان يعلن على أنه الحل الأمثل لعدة أهداف أولها حشد التنظيم، فقد بدا هنالك أزمة داخلية بين أعضاء الجماعة بسبب تناقض المواقف بين المشروع السياسي الإصلاحي وممارسة العنف فكان لابد من

بعد انتهاء تجربة الحكم وجود إطار عام يتم حشد جهود لصالحه وهو ما بدأ فيه من خلال التنظيمات التي طرحت بعد عام 2013 لأهمية استخدام العنف والموقف الثوري وهذا ما أشرت إليه في الورقة وعدة كتابات أخرى.

محمد أبو رمّان:

برأيك إلى أين تتجه الأمور في المرحلة القادمة؟ هل الانشقاق في الحركة انشقاق عمودي أم أفقي؟ هل الخلافات السياسية من الممكن أن تنتج أكثر من إخوان مسلمين؟ هل هناك تيار يتجه نحو الثورة و يتبنى الخطاب الثوري -وواضح أنه من جيل الشباب بدرجة رئيسة-؟ هل هنالك أفق لقفزة مختلفة ايديولوجيًا فكريًا أم استسلمت الجماعة وهي عاجزة عن تقديم خطاب اختراق على المستويين السياسي والايديولوجي؟

أحمد شلاطة:

هنالك انشقاقات طوليّة وعرضيّة في الجماعة على مستوى الفكر، تمدد الخطاب القطبي مقابل ضمور خطاب البنا الاصلاحي الذي كان مسيطراً لفترات طويلة، الخطاب القطبي كان مهمًا لحشد الجهود وتجريم منطقة الثورة واستخدام العنف للدفاع. جانب آخر، كان هنالك اختلافات جيلية بسبب مواقف القيادات المناهضة لمصالح أعضاء التنظيم وخاصة قضايا المعتقلين، هنالك أعداد كبيرة متورطة بقضايا وعليها احكام قضائية التنظيم تخلى عنهم كما ترى القواعد في ظل الانقسام التنظيمي الموجود، لم يروا أن هنالك مصلحة تعود على الشباب بشكل مباشر غير الدور الأكبر في الصراع بعد عام 2013، كثير منهم في السجون أو خارج البلاد، ومَن خارج البلاد تعرض للكثير من الأزمات الحياتية التي تخلى عنهم عمليًا التنظيم وهنالك شهادات عديدة حول هذا الامر، الأزمة لا ترتبط بالمعيشة اليومية فقط بل بالمشكلات النفسية بسبب استمرار الأوضاع وعدم وجود إقرار واضح لانتهاء الازمة، وهذا ما يسبب الكثير من الغضب الجيلي.

- تعقيبات الباحثين الحضورعلى أوراق الباحثين المشاركين:

هبه رؤوف:

استمتعت في الحقيقة في القراءة لـ د. أحمد وكان سؤالي لماذا اخترت أن تسمي فكر ثوري وهو فكر عنف، ما هو صلة الثورة بالموضوع؟ لأن الثورات لا تشترط أن تكون عنيفة، وهم الذين قرروا العودة للمسار الثوري، ألم يكن هنالك ثورة من طرفهم وعندما بدأت الأمور بالاستقرار عام 2011 اختاروا أن يدينوا الحركة في الشارع حتى من قبل محمد محمود والصدامات التي كانت موجودة؟ فهذا مجرد تحفظ في أن نقبل الوصف الذي يصفوا به أنفسهم لأن هذا يعد تضليلاً كما نفعل مع الأنظمة التي تقول عن نفسها ديمقراطية ونقول لها أنها ليست ديمقراطية.

المسألة الأخرى، أنا أبديت اهتماماً بالخيط الذي أشرت إليه في نهاية حديثك في محاولة التأصيل الشرعي للفعل العنيف الموجود حاليًّا ورفض الاعتدال بالاعتدال واستخدام أدوات أخرى للضغط، كنت أتمنى أن تبدأ بالخيط من أوله، بما أنك استعرضت من البداية الفعل السياسي والتكتيكات المختلفة التي يستخدمها الاخوان؛ فأنا اعتقد أن الخيط الشرعي دائماً كان مثار تساؤل بالنسبة لي.

أنا كنت أدرّس مساق الحركات الإسلامية منذ عام 2006 في الجامعة الأمريكية وكنت دائماً أقول لطلبتي أننا سنسأل سؤالاً أساسيًّا خلال الفصل وهو ما هو الإسلامي في حركات الإسلام السياسي؟ وما هو السياسي في حركات الإسلام السياسي؟ لذلك مسك الخيط من البداية مفيد جدًّا لنرى التحولات، وستتذكر أن أول شيء تم الحديث عنه هو الخلفية الشرعية للفعل السياسي للحركات الإسلامية في حركاتها الأولى، عام 2011 كان هنالك الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح وهذه تشكلت تقريبا إبّان الثورة، كان من أعضائها الشيخ محمد عبد المقصود، وشرعيين وسلفيين وإخوان بالرغم من أنّي لم افهم جيداً تشكيلاتها وجلستُ ذات مرة مع أحد مسؤوليها، لم افهم حينها إلا أني لم افهم شيئاً مما قالوه، ولم يكن لها دور خلال تولي مرسي الحكم أو تشكيل الهيئة التأسيسية للدستور.

كان هنالك نوع من عدم تناسق، يُظهروا بُعدا شرعيًّا بعدها نجد أنفسنا نتحدث في السياسة والبراغماتية وبعدها يعودون للبُعد الشرعي. فهذا الخيط مهم جداً لأننا في النهاية نتحدث عن الحركات الإسلامية ومن غير المناسب استبعاد كيفية التوفيق واللعب بخيط الجانب الشرعي والسياسي البراغماتي في آن واحد وهل هو أصيل في الجماعة أم لا.

الأمر الآخر، أعلم جيدا أن دراسة واحدة لا تكفي ولديك دراسات أخرى لكن أنا اتمنى أن فكرة العنف تحديداً مهمة للغاية وكما قلت أنها قديمة. أي تنظيم كبير لديه جناح سريّ وشهدناه تاريخياً في حركات قبل عام 1952 في مصر، معظم التيارات لها أجنحة لا نعلم عنها الكثير، وتظهر على السطح أفعال من هذا القبيل، وأنا كنت أود أن أفهم الديناميكيات كيف تحصل وكيف تتشكل هذه المجموعات؟

آخر ما أريد الحديث عنه، هو كيف كان يتم صناعة القرار داخل الصندوق الأسود للإخوان المسلمين؟

أنا أزعم أنّي كنت موجودة في المشهد كمواطن وكفاعل وكأستاذ علوم سياسية ومقربة من أطراف عديدة من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، بما فيهم السلفيين وعلى يمين السلفيين وبالرغم من تحركي في المشهد المصري، لم أفهم يوماً من الذي يقوم باتخاذ القرار؟ وأسهل ما يمكن قوله هو «خيرت الشاطر» هو شمّاعة لطيفة ليس لدينا أدلة أو إثباتات عليها.

كيف كان يصنع القرار في اللحظات الفارقة؟ لدي ثقب أسود في الإعلان الدستوري مثلاً، وزير العدل يقول أنه لم يكن يعرف أي شيء، ومستشارو الرئاسة قالوا ليس لديهم أية فكرة! الإخوان موقفهم غامض ومرسي ليس خبيراً قانونيًّا، من الذي سبّب إذاً كل هذا الإرباك؟

لذلك، يجب أن نسلط الضوء من زاوية أقرب ونحاول فهم الأمور بشكل أفضل، فمن الممكن أن الأدوات والمؤشرات محدودة للغاية لأنهم لا يصرحون. وهنالك بُعد آخر يتعلق بسرية الجماعة، مسألة ستبقى تحجب الكثير من الأسرار التي من الممكن أن يخرج يوماً ما أحدهم للحديث عنها كما حدث في الصراعات عامي 1954 و1965 وبعد عشرين عاماً بدأ الناس بالكتابة.

أعتقد أن محاولة جمع ما يكفي من المؤشرات، أو دراسة أكثر من حالة، ومحاولة رؤية صنع القرار بأي طريقة يُتخذ، أو دراسة أكثر من حالة لعل من شأنها فهم الديناميكيات الداخلية لنأخذ المعطيات ونعبر عن تأويلاتنا ... وشكراً لك على الورقة التي استفدت منها.

آمال قرامي:

هنالك ملاحظة أود أن أسوقها بكل لطف بخصوص عنوان المؤتمر، في عدم التحفظ بخصوص «الربيع العربي» لا سيما وأننا لا نشترك جميعاً في هذه التسمية واللغة كما تعلمون هي مؤسسة سلطوية وتُسقط بعض الاستعارات، اليوم في العديد من الجامعات الغربية تعقد مؤتمرات لتقييم العشرة سنوات باستعمال استعارة أخرى وهي «الشتاء العربي»، وحتى نتجنب كل هذا النقاش حول هذه التسمية رجاءً استعمال المعقوفتين إن حافظتم على هذه التسمية.

النقطة الأولى، هي تتعلق بالورقة التونسية لصديقي «الجورشي» وأيضاً فيما يتعلق بالورقة المصرية في التدقيق في المصطلحات. الصديق «الجورشي» يستعمل حركة النهضة من بداية الورقة إلى نهايتها وهذا يوحي بانسجام داخلي والحركة هي الفاعلة، ولكن نحن نتحدث عن فاعلين مختلفين من حيث السن ومن حيث الأداء. لا يمكن مقارنة تجربة سمير ديلو في الحكم مثل تجربة رفيق بوشلاكة أو حمادي الجبالي؛ فهناك اختلاف الأجيال واختلاف التجارب واختلاف درجة فهم كل واحد من هؤلاء لمتطلبات الواقع ومفهوم الأداء السياسي وفهم الثقافة القانونية إلى غير ذلك، لذلك أفضّل استعمال القيادات ونسمي من هم الذين تحركوا أو ينطبق عليهم هذا التحليل، أما الحديث عن الحركة بهذا الشكل، فالحركة ليست منسجمة وليست واحدة بل هناك خلافات داخلية وهناك أشياء تتخذ و مواقف تتخذ باسم الحركة ولكنها تصدر عن راشد الغنوشي، فموقفه مثلاً في الإعلام الغربي من قضية المثليين وحركة المثليين في تونس ونشاطها يلزمه هو، و لا يمكن القول أن حركة النهضة تتبنى هذا الموقف. نفس الشيء بما يتعلق بالورقة المصرية، استعملت «الجماعة» وكأننا أمام إجماع حول تحركات الجماعة وبقائها ثابتة منذ انطلاقها إلى اليوم، لكن هنالك فاعلون ومختلفون متنوعون.

النقطة الثانية، وهي كان بودي أيضاً أن تتم الاشارة إلى اختلاف الاجيال، ذكره أ. جورشي في المناقشات ولكنه لم يورده في الورقة، باعتبار أن دور الشباب مهم الآن في رؤية هذه الديناميكية لأنك إن جلست مع شباب النهضة أو الشباب الذين ولدوا في مرحلة العشرة سنوات الاخيرة، تقييمهم أو رؤيتهم أو تمثلهم لهذه الحركات مختلف تماماً، طموحاتهم ايضاً، وأنا تحدثت مع عدد من هؤلاء، سواءً في الأردن أو في تونس أو في مصر أو في غيرها من الدول فللشباب تأثر بحركات وانتفاضات معولمة ولهم رؤية أخرى ولهم طموح جارف احياناً لا يخضع لرهانات الأداء السياسي إلى غيره.

النقطة الأخيرة التي أختم بها، وهي مسألة الايتقيا في ممارسة السياسة، سؤالي هو إلى أي حد هذه التجارب الإسلامويّة في ممارسة الحكم التزمت بالبعد الأخلاقي ووضعته على محك التجربة؟ حتى يتبين لنا المنظومة الأخلاقية التي تقف وراء ممارسة السلطة، و رأيناها في الكتابات ولكن على أرض الواقع تقلص حجمها.

شفيق شقير:

شكراً جزيلاً على الاستضافة وشكراً لكل المتحدثين وشكراً لكَتبة الأوراق التي اغنتنا وأثرتنا وعسى أن تفيدنا أكثر بعد النقاش.

أنا سأبدأ من الجواب الأخير حول نهاية الإسلام السياسي أو ما بعد الإسلام السياسي، وحقيقةً انا كنت ناقشت هذا الموضوع بطريقة غير مباشرة بورقة تحدثت فيها عن الايديولوجيا الناعمة للحركات الإسلامية. كل الفكرة مبنية على التالي، أن كل فعل من أفعال الحركة الاسلامية يستند على اثنتين، أولاً على إرث فقهي محدد مقسم بطريقة معينة والثانية على شريحة موجودة في العالم الإسلامي، هنالك شريحة شعبية وهذه الشريحة قد تكبر وقد تصغر، بمعنى ما يسمى بـ«الاسلام السياسي» غالباً جمهوره الأمة، بغض النظر عن الصواب والخطأ وكيف تحاكيها حركات الإسلام السياسي، الحركات الجهادية أيضاً بنفس الوقت لها شريحة موجودة في الأمة ولها رأي ولها جذور تاريخية ولم يحدث لها حتى الآن معالجة حقيقية. الخزّان الأساسي لهذه المعالجة وهذا ما اقترحه دائماً وأقوله دائماً هو (الخزّان الفقهي)؛ هو السبب الرئيسي الذي يجب أن يعاد النظر فيه ومعالجته وبشجاعة، أحياناً البعض يخاف من العودة إلى الإرث الفقهي

حتى لا يوصم الفقه الاسلامي بأنه متشدد ومتطرف أو غيرها من الأوصاف وهناك فريق آخر ربما لا يريد للإرث الفقهي أيضاً إحياؤه، لأن هذا الإحياء سيساهم في تطوير الأمة، والأمة هي في غربة عن إرثها الفقهي. هذه كمقدمة تقودني إلى أن حركة الإسلام السياسي لم تنته، الاستبداد لم ينتهِ وأنا لا أقول الربط بينهما، أنا اقصد كل شيء موجود في العالم العربي للأسف يتسم بالثبات، وهنالك جمود في العالم العربي ودائماً نحن صدى لأفعال الآخرين. ما أريد أن أقوله، إن الخطاب السياسي بالنسبة للإسلاميين في تعريفه الفقهي هو سلسلة من الاستثناءات، مادام هنالك استثناء سنجد براغماتية بطبيعة الحال، مع كل جيل تختلف هذه البراغماتية ومع كل تحدي، لا يهم إذا وضعناها في أعمدة وأطرناها في تأطير وخلعنا عليها صفات، هي بطبيعتها استثناء، هذا الاستثناء كم هو في خطاب الإسلاميين؟ هو ليس لوحده، هنالك خطاب آخر ما يسمونه «الدعوي»، الدعوي هو بطبيعة الحال سلسلة من القيم المثالية «الحُكم»، الشيعة لديهم تعبير اعتبره جميلاً، يقولون: الحكم الأصلي والحكم الثانوي، الحكم الأصلي هو كما نزل وهو القيمة الأساسية، والحكم الثانوي هو متى نكذب عندما نضطر للكذب؟ هذا التقسيم موجود لدى الإسلاميين بغض النظر كم يلتزمونه، كم يحسنونه كم يخطئون فيه، و كم يصيبونه، على الأقل أن نصف هؤلاء الناس كما يصفون انفسهم، وعندما ندرسهم ننطلق من هذه النقطة.

النقطة الثانية، هو ما يتعلق بقراءة الواقع، هناك إكراهات للسلطة يجب أن نوضحها وأن يكون لدينا نفس الشجاعة لإيضاح هذه الإكراهات. ما يسمى العنف أو ما يسمى الثورة أو أي مسمى آخر، حتى لا يقال هنالك عبارات تضيف أو تُنقص، هذه الاستثناءات كانت لمواجهة انقلاب. هنالك على الأقل في الإخوان من الممكن أن نميز بين ثلاثة تيارات، قد يكون تيار استعمل العنف بشكل مفرط جداً وبدون تنظير، وهنالك تيار استعمل العنف بالتنظير ويسمى بالثوري أو النوعي أو أي مسمى آخر، والتيار الثالث كما يقولون القيادة التاريخية للإخوان، نلاحظ غالباً هذه التيارات الثلاثة -ربما الاستثناء نأخذه- هي بقيت ملتزمة بالديمقراطية وأن الدولة شرعية، وهذا جيد عندما وُضع تأطير لهذه الندوة، في أن دَعونا نترك الديمقراطية جانباً، لأن حركات الإسلام السياسي التزمت بالديمقراطية، وبالرغم من ممارسة هذا العنف أو هذا الحراك الثوري لازالوا ملتزمين بأن المجتمع شرعي والدولة شرعية، أنا لا أتحدث عن السلطة فهذا

موضوع آخر. ما أريد أن أقوله بعبارة أخرى هو يجب استحضار السياق، وهناك بالطبع أجزاء مفقودة ولكن هناك أجزاء معروفة، هناك سلطة تغيرت، دخول السلاح أو دخول الانقلاب أو دخول العنف هي كلها أداة واحدة وهي نقيض للعملية الديمقراطية.

وهناك سؤال أخير متعلق بموضوع الصناديق .. ماذا تعني ديمقراطية الصندوق وفي الواقع شيء آخر؟ هناك دولة هناك قوانين منظّمة والناس اعترفت بها وتقوم ايضاً بالانتخاب وتلعب اللعبة كما هي، احياناً في داخل اللعبة هنالك استثناءات، و لو ذهبنا الى الولايات المتحدة مثلاً بين ترمب وبايدن هنالك ضرب احياناً تحت الحزام ولكن يبقى تحت هذا القانون وتحت إطار الدولة، فهنا لا يمكن القول لطرف بأنه يتغلّب بمعنى وكأن الغلبة هي من خارج اللعبة، اللعبة الديمقراطية تقول بأن هنالك فريق يغلب فريقاً آخر.

أنا للأسف لربما اتخذت موقفاً لان لدي انتقاد أكثر على الإسلاميين، لكن الأوراق بطبيعتها تدفعك لأن تقف هناك. من الممكن القول إن الإسلاميون يكررون أنفسهم، يكررون الجمود، كان لديهم فرصة في العملية الديمقراطية بالمراحل الأولى بغض النظر عن الأسباب الأخرى والفشل من خارجهم، ولكن هناك أسباب الفشل من الداخل، وهو موضوع الانغلاق لدى هذه الحركات، وعدم القدرة على التواصل الواعي مع الشارع بمعنى موضوع الترويج الدعائي، وتصرّفات مثل الدعوة بالإضافة إلى ما أوردته الأوراق.

أنا أشير إلى نقطة اختم بها، «بنكيران» جاء إلى الدوحة وشارك بمنتدى للجزيرة أعتقد عام 2015 وتكلم عن الأشياء الجيدة، وبالطبع هو وضع مسافة بينه وبين الثورات، قال حينها بأن من الأشياء الجيدة في المغرب ودليل على أن الحركة الاسلامية تقدمت هو هطول الامطار، بمعنى هطول الأمطار هو أحد الدلالات على أن ما نفعله صواب، هذه الدوغمائية أحياناً هنالك منها الكثير .. شكراً للباحثين على أوراقهم المفيدة جدًّا.

هشام جعفر:

أنا قُدّر لي أحياناً في السجن أن أتكلم من فتحة الزنزانة في وسط قيادات من الأحزاب الإسلامية حول إعادة تعريف السياسة أو إعادة إنتاج الإسلامية في المجال السياسي إن صح التعبير استشهاداً مما جرى في الربيع العربي، وأنا استوقفني الكلام

الذي أشار إليه د. محمد أبو رمان حول فكرة أساسية نريد مدّها على استقامتها لكي نلتقطها والتي هي نهاية الاستثنائية الإسلامية في المجال السياسي، أنا أتصور أنها مسألة مهمة يشير إليها، إذاً هي تتصرف كفعل سياسي، وأنا أظن أن أهم درس نتعلمه في العقد الأخير الذي هو عقد الثورات -وأنا مُصر على إطلاق «الربيع العربي» بدون معقوفات أو غيرها- هو الإدراك العام من الجماهير للحركات الإسلامية أو الإسلام السياسي أو الحركات السياسية بالطبع.

أهم ما جرى في 06/30 في مصر بوجهة نظري أنه تم النظر للإخوان باعتبارهم حركة سياسية وهذا ما قاله أ. جورشي و د. أبو اللوز في أوراقهما بشكل أساسي فهما يقولان في النهاية الانتخابات تتغير، يفقدون أصواتهم بشكل تدريجي ومن الممكن في انتخابات أخرى هذه الأصوات ترتفع وبالتالي أتصور أنها مسألة مهمة وفي المستقبل -وهذا سؤال نحن بحاجة للاعتناء به وسيطرح اقترابات أخرى- هل سنظل ندرس الحركات الإسلامية كحركات إسلامية؟ أم باعتبارها فاعل سياسي كبقية الفاعلين السياسيين ؟

وبالتالي نتحدث عن الحزب السياسي وقوته وضعفه وجماهيريته ومشكلاته أحياناً؟ فهذه النقطة التي تمثل الاقتراب الأساسي ويرتبط بهذا كلمة مفتاحية أشار إليها أ.جورشي في ورقته وترتبط بعنوان الندوة وهي مسألة ما حققته حركة النهضة في النهاية لم يكافئ الانتظارات أو ما كانت تتوقعه الجماهير المتسعة من أداء سياسي ما، و أتصور أن هذه المسألة مفتاحية وأتصور أنها موجودة عند د. ابو اللوز وموجودة عند د. أحمد شلاطة، في النهاية كان هنالك توقع مرتبط بالربيع العربي ولكنه لم يتحقق وأنا أتصور أن النقطتين الأساسيتين المرتبطة بهذه المسألة التي يتحدثون عنها وهي العقد الاجتماعي الجديد، سردية الربيع العربي من وجهة نظري هناك جزء أساسي منها تقوم على فكرة العقد الاجتماعي وبالتالي لا بد أن يتم إعادة التفكير في الثروة والسلطة وما يرتبط بها من شبكات امتياز محلية وإقليمية ودولية، هذه القضية التي يتحرك من أجلها الربيع العربي وهذا كان هو الهدف حتى بغض النظر أن المغرب شهد حراكاً لكنه لم يتحول إلى انتفاضة، أنا اتصور أن العقد الأخير يطرح هذه المسألة بهذا الشكل، هنا يجب أن نرجع مرة اخرى لنرى سردية الحركات السياسية الاسلامية أو الإسلام السياسي والتي دخلت بها من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين، وهنا لو وددت أن

أجرب الإشكاليات الاساسية التي تم طرحها في الثلاث أوراق بالعرض، هناك العديد من الإشكالات تم التعبير عنها بشكل مختلف ماعدا د. شلاطة الذي من الممكن أنه أشار إليها وهي فكرة الإصلاحي والثوري، لكن تتكلم الأوراق الثلاثة عن إشكالية العلاقة بين السياسي والدعوي بين الهوياتي والتنموي أو البرامجي بشكل او بآخر، تتحدث عن إشكالية التنظيم، وأشار إليها د. أحمد في ورقته، إشكالية التنظيم في علاقته باعتباره تنظيم فكرته هل من الممكن أن يكون بديلاً لسلطة الدولة. فهذه من ضمن الإشكاليات التي يشير إليها. إشكالية أخرى من ضمن الإشكاليات التي تشير اليها الأوراق، هي فكرة أسلمة المجتمع باعتباره جزءاً من السردية الأساسية التي دخل بها الإسلاميون -إن صح التعبير- من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين، المطلوب أن نخلّي بيننا في إطار ديمقراطي بين الناس وبين تفاعلهم مع النص المنزل لينشئوا تجربتهم التاريخية.

أنا أتصوَّر أننا مع الربيع العربي أصبحنا إزاء سردية جديدة مختلفة عن السرديات السابقة، الإشكاليات نشأت من أن الحركات الإسلامية مازال يسيطر عليها الاشكاليات او ما يمكن أن نطلق عليه السردية الأساسية التي ارتبطت بالقرن العشرين وانتقلت إليها فأبرزت التناقضات الأساسية الموجودة، وأنا من وجهة نظري ربما يكون ذلك في إطار الفترة الانتقالية أنها غير قادرة على توليد سردية جديدة تستجيب إلى ما يمكن أن نطلق عليه سردية الربيع العربي التي تتضمن عقداً اجتماعيًّا جديداً، ربما نكون في هذه الفترة الانتقالية وربما كما أشرتم أننا في مرحلة ما بعد الاسلام السياسي وربما نكون أيضاً في مرحلة إعادة إنتاج للإسلامية في المجال السياسي بأشكال وصيغ جديدة لأن هنالك حديث متصاعد الآن علينا أن نلتقطه حول ما يمكن أن نطلق عليه بدائل الاسلاميين، لا زال بدائل الإسلاميين موجودين بمساحات ربما تكون مرتبطة بالجوانب الاجتماعية والجوانب الثقافية لكن خبرة الربيع العربي أيضاً اتاحت لنا إمكانية الانتقال من المجال الاجتماعي والثقافي إلى المجال السياسي إذا حدث شكل من أشكال تغيير السياقات ويصبح السؤال المطروح وهذا موجود في ورقة المؤتمر التأسيسيّة وفي الأوراق المطروحة، ما هي علاقة الإسلامية في المجال السياسي باستكمال أو تعميق المسار الديمقراطي وأيضاً مسألة إعادة توزيع الثروة؟ لأن هذه مسألة بالغة الاهمية كما أتصور للمواطن العربي الآن ...

خليل العناني:

شكراً جزيلاً د. محمد وشكراً للأساتذة الأفاضل جميعاً على أوراقهم المميزة والجيدة..

سأبدأ من فكرة الإطار العام في المؤتمر نفسه وهو تقييم تجربة الإسلاميين في السلطة، وأنا بحاجة إلى الوقوف قليلاً عند هذا الموضوع، لأنه كما أشار د. شفيق حول دقة السياق في تحليل أي ظاهرة وتفاعلاتها و ديناميكيتها التي تحدث بشكل أو بآخر، نحن بحاجة لطرح سؤال حول بنية السلطة في العالم العربي خاصة بعد الربيع العربي، هل نحن إزاء عملية انتقال لقوى السلطة أو بنية السلطة من فاعل إلى آخر أم لا؟ في التجارب الثلاث التي لدينا، الحالة المصرية، الحالة التونسية، الحالة المغربية..

من الصعب علي أن أقبل أن هنالك عملية نقل للسلطة بشكل تام، وهذا مهم جداً في التحليل، لماذا؟ لأن تقييم أي تجربة في الحكم خاصة إذا كانت لقوى معارضة انتقلت بشكل مفاجئ أو تدريجي إلى السلطة، بحاجة إلى فهم تفاعلاتها مع الفاعلين الآخرين خاصةً الفاعلين الذين كان لهم تأثير طويل في السلطة، ولو أخذنا الحالة المغربية على سبيل المثال، أنا من الصعب جداً أن أجري تقييم حقيقي وواقعي لأداء الإسلاميين في السلطة بدون أن نفهم علاقتهم بالمخزن، وإلى أي مدى المخزن سمح بمساحة عمل مستقل عنده. في الحقيقة، نحن اكتشفنا أن المخزن ما يزال مسيطراً كما كان مسيطراً على مدار عقود سابقة وبالتالي ما مُنح للإسلاميين من سلطة لم يكن بالقدر الكافي الذي يعطينا مساحة ويمكّننا منهجياً من تقييم هذه التجربة بشكل كامل، فمن الصعب أن نقول حزب العدالة والتنمية المغربي تحركوا في حالة من السعة والحرية الكاملة التي تجعل مني كباحث أستطيع أن أقيّم التجربة بشكل كامل.

بلا شك أستطيع أن اقيّم أداءهم البرلماني التشريعي و أداءهم على مستوى السياسات لكنهم بالنهاية محكومون بشكل أو بآخر بموازين قوى موجودة من الصعب الخروج عنها، من كان يعقل أن سعد الدين العثماني الذي كتب مقالاً في بداية التسعينيات يعتبر التطبيع مع الصهاينة أمراً كبيراً هو الذي يقوم بالتوقيع في احتفال بوزارة الخارجية المغربية؟ ما أريد قوله أن إكراهات الواقع لها جزء مهم في التقييم. أنا

أُورد الفهم وليس التبرير، أي أنّي بحاجة إلى توسيع دائرة التحليل كي أصنع مقيّم بشكل جيد، أنا لست مهموماً صراحةً بفكرة judgmental thinking إصدار الأحكام نجحوا وفشلوا، أنا بحاجة لأفهم لماذا؟ سؤال الوصف مهم لكن ليس الأهم، سؤال التفسير الأهم بالنسبة لي كباحث. الحالة المصرية مثلاً من الصعب أن أقيّم تجربة الإخوان المسلمين في السلطة، بالطبع أوّلنا على قصارها سنة واحدة ومن الصعب جداً ومن العسف أن أقيّمها بشكل موضوعي كباحث لكن أيضاً بنية السلطة في مصر لا تتيح لي ذلك أيضاً بغض النظر عن الإخوان أو غير الإخوان، لو أن لديك حزباً جاء للسلطة في مصر في ظل وجود تأثير كبير جداً للمؤسسة العسكرية من الصعب جداً أن أقيّم أداء هذا الحزب بعيداً عن هذه المسألة. هل بالفعل الإخوان كانوا يحكمون؟ سؤال نحن بحاجة لفهمه، من الصعب أن نقول ذلك، كانت هناك عملية تدافع كبيرة جداً من قوى قديمة ومن نظام قديم، وبالتالي فترة التقييم ناقصة، مهمة لكن ناقصة لأنها لن تعطينا الصورة الكاملة عندما نحاول أن نفهمها، أو تجعلنا نضغط على الفرامل للقفز على النجاح أو الفشل.

أنا شخصياً كتبت دراسة كبيرة باللغة الانجليزية نُشرت في ميدل ايست جورنال Middle East Journal عن فشل الإخوان المسلمين لكن لم أنظر إليهم من المنظور السياسي المحض أو التقييم الاخلاقي، بل من موازين القوى داخل التنظيم، ومن خلال علاقة القوى الداخلية في التنظيم من يحكم ماذا ؟ ومن يسيطر على ماذا؟ ومن يسيطر على من؟ وهذا ما أشارت إليه د. هبه رؤوف أننا بحاجة لفهم عملية صناعة القرار داخل التنظيم، من الذي يحدد وعلى أي أساس؟ و في ظل أية معايير ؟ ومن خلال تفاعلات مَن مع مَن؟ وهذا جزء غاطس من تحليلنا للإخوان المسلمين ولا نستطيع القول ما لدينا من معطيات توصلنا إلى نقاط القوة الحقيقية للإخوان المسلمين، من الذي يحرك ماذا؟ بأي شكل يتم اتخاذ القرارات؟ وفي أية سياقات؟ وبأي موازين قوى موجودة؟ وبالتالي من السهل أن نصف لكن من الصعب أن نفسر. على سبيل المثال، لماذا اتخذ الإخوان المسلمون قرار الدخول في الانتخابات الرئاسية عام 2012؟ ما سياقات هذا القرار؟ ما هي موازين القوى الداخلية؟ ما هو التدافع الداخلي؟ لماذا تم اتخاذ القرار في هذا الوقت بالذات، بالرغم من وجود حديث وتصريح في ذلك الوقت عن عدم الرغبة في الخوض بانتخابات الرئاسة؟ السياقات مهمة للفهم، بغض النظر عن التبرير.

الأمر المهم، أنا أرى عندما نأتي على جزئية الإخوان المسلمين تحديداً، أرى الاختزال وربما عدم الدقة، أي أننا نقع في فخ التبسيط، وأن المعركة هي معركة ما بين سلمية وعنف، أو ما بين تيار اصلاحي وتيار ثوري. لا، الموضوع أعقد من ذلك بكثير؛ أحياناً نقع بشكل غير واعٍ في منطقة السلطوية، ومنطقة الصراعات الداخلية في التنظيم، وكل تيار يحاول طرح سردية Narrative عنه حول رفضه العنف، لذلك يتم اتهامه على أنه يريد تشكيل تيار ثوري، أنا بحاجة لفهم ديناميكيات التحولات إن كان هنالك تحولات و أضعها في نطاقها، بمعنى ليس من العدل والإنصاف أن أقع في هذا الفخ بكل صراحة.

من دعا للعمل الثوري؟ أولاً نحن ليس لدينا معلومات كافية عنهم حتى هذه اللحظة، وهذا جزء منهجي في الأوراق الثلاثة. أي تحليل لواقع الإسلاميين لا يجب أن يتوقف فقط عند الشغل المكتبي، نحن بحاجة لإجراء مقابلات، ودراسات، وبحاجة إلى عمل ملاحظات تشاركية participatory observation نحن بحاجة لأن نعيش معهم قليلاً ونقابلهم ونفهمهم ونعرف سياقات كيف يتم اتخاذ قرارات معينة في سياقات معينة.

الموضوع أعقد جداً من أن عناصر من الإخوان كانوا يفكرون بأخذ مسار مختلف عن المسار التقليدي للجماعة، وهذا يأخذني إلى البعد البسيط في التحليل، نحن دائماً نركز على البنية الرسمية للتنظيمات من ناحية دور القيادة، الخطاب الأيديولوجي الخطاب الفكري، وهذا كله مهم ولكن نحن نتكلم عن حركات في حالة سيولة باستمرار، أنا بحاجة لا لتأويل الظاهرة ولكن لاتباع منطقها لأنّي ماذا اريد القول كباحث؟ ماذا يعني هذا الكلام من الناحية العملية؟ في عهد الانقلاب عندما أجريت بعض المقابلات مع الإخوان اكتشفت أن جزءاً كبيراً متعلقاً بموقفهم بما حدث في مصر بتجارب شخصية وفي بعض الأوقات بمآسي شخصية، هنالك مظالم شخصية، ومشاعر غضب وهذا جزء منه متعلق بالسياق، ومتعلق في جزء منه في سقوط الأحلام الكبرى على صخرة الواقع، وجزء منه متعلق بمسألة الثقة التي كانت موجودة وانهارت فجأة، فهنالك الكثير من العوامل الشخصية تفسر لنا توجه تيار ما أو مجموعة ما أو فصيل ما داخل الجماعة كبير، من الصعب أن اختزلها وفق قرارات فوقية تأتي من هذه القيادة أو تلك، الموضوع أعقد من ذلك بكثير، فنحن بحاجة إلى الغطس قليلاً إلى العمق أكثر لنرى ماذا يحدث.

أنت سألت د. أبو رمان عن كيف هو حال الإخوان الآن؟ أو ما هو الوضع الراهن للإخوان؟ هذا سؤال صعب جداً، وصعب من جميع الجوانب البحثية والسياسية والجوانب المنهجية، لأنك الآن لم تعد تتكلم عن كتلة متماسكة وصلبة كما اعتدنا على ذلك على مدار الثمانين سنة، ليس لدينا خطوط واضحة للقيادة، ليس لدينا بنية تنظيمية متماسكة موحدة كما كان هو الحال، الجماعة الآن في مرحلة البحث عن الذات، في بعض الأوقات تشعر أنها في حالة إنعاش في غرفة العناية المركزة، لكن المؤكد أن الجماعة لن تكون كما كانت عليه قبل ذلك على الإطلاق، لأسباب كثيرة جداً.

الجديد في الأمر أن سردية المحنة والابتلاء لم تعد تؤتي أُكلها داخل الجماعة؛ ما تعرض له شباب الجماعة داخل الإخوان المسلمين وضعهم في خلاّط، فهم رأوا ثورة ورأوا انقلاب ورأوا مذابح ورأوا نفي ورأوا مشكلات داخل التنظيم نفسه، من الصعب القول أن قاعدة الجماعة الآن كما كانت عليه قبل عام 2013، نحن نتكلم عن وضع مختلف تماماً، سواءً ممن تركوا الجماعة، ممن تركوا الدين للأسف ببعض الأوقات وليس فقط التنظيم، هناك حالة من الرفض التام للسياسة، وهنالك حالة من التثوير حصراً ليس بالمعنى البسيط المختزل به وهو العنف.

حتى من الصعب علي منهجياً أن أتقبل أن الإخوان المسلمين أو جزء كبير منها تحول نحو مسألة العنف بشكل واعٍ أو بشكل مقصود، يستحيل منهجياً، وبالتأكيد هنا مسألة العنف بالمعنى السياسي وليس بالمعنى الديني. عندما سألت د. هبه عن مسألة الخيط الشرعي، لا يوجد خيط شرعي ولا درس شرعي، أنت في حالة ضغط أمني وسياسي وقمعي غير مسبوق فتحاول بما يُطلق عليه «الدفاع عن النفس»؛ فهو مدفوع بمظلومية سياسية أكثر منه مدفوع بخطاب ديني. نعم، بعد حدوث الانقلاب، خرج بيان من مجموعة علماء محسوبة على الإخوان المسلمين يؤصّلون مسألة العنف، لكن هذا لم يجد صداه في جماعة فيها عشرات الآلاف وإن لم يكن مئات الآلاف من المتعاطفين والمؤيدين والأعضاء العاملين فحتى لو أخذناها بالمقاييس هي تبقى مسألة بحاجة إلى أن نفككها بشكل أكبر من هذا، وليس مسألة أن أحد لديه خطاب قطبي مقابل خطاب حسن البنا بل هو أكثر من ذلك بصراحة، وبالتالي نحن ليس لدينا معلومات عما يجري داخل الإخوان المسلمين حالياً.

عندما أجريت دراستين، دراسة عن الإخوان في السجون وتأثير السجن عليهم وأجريت مقابلات مع أشخاص داخل السجن وبعضهم كانوا سجناء سابقين وخرجوا، ودراسة أخرى حول الإخوان المسلمين في المنفى، فالتقيت نوعين مختلفين من الإخوان المسلمين في تجربتهم في مشاعرهم الشخصية في مظالمهم الشخصية في رؤيتهم للكون في رؤيتهم لأنفسهم في رؤيتهم للجماعة، رأيت من الصعب للغاية كتابة ورقة، منذ ثلاث سنوات وأنا لا أستطيع كتابة ورقة، وفي حالة الكتابة فهذا يتطلب جهداً منهجياً. أنا أرى بأننا بحاجة لثورة منهجية في نظرتنا للحركات الإسلامية مختلفة عما كنا نتبعه من قواعد ومناهج في البحث والدراسة قبل الربيع العربي وقبل الانقلاب في مصر.

- تعقيب الباحثين المشاركين على تعقيبات الباحثين الحضور:

أحمد شلاطة:

أولاً انا متفق مع كثير من الملاحظات الموجودة، ليس من الممكن تقييم التجربة وهناك صعوبة كبيرة في التقييم لغياب المعلومات، نحن نحاول التطرق من خلال التحليل لبعض الممارسات في ضوء المعلومات المتوفرة للباحث. في تنظيم الإخوان المسلمين نفسه هناك الكثيرون لا يعرفون كيفية اتخاذ القرار سواءً خلال فترة الحكم أو في فترة ما بعد انتهاء الحكم، فدوائر القيادة غير معروفة، والعلاقة بين مؤسسة الرئاسة و مكتب الإرشاد غير معروفة، وهكذا في مختلف أزمات التنظيم.

العنف الموجود، هناك جانب مؤسسي، تم استخدام بعض القيادات لتجميله وتقديمه في بعض الأطروحات الشرعية لإراحة ضمير بعض الشباب وبعض القواعد لاتخاذ هذا الأمر مع العمل الشخصي بسبب المظلومية السياسية والضغوط الساحقة التي تعرض لها الكثير من أعضاء التنظيم وخاصةً الأجيال الشابة التي تم دفعها في المواجهات المباشرة و تعرضت للقمع من السلطة داخل البلاد وفي بلاد المهجر في السنوات التالية. فبالتالي لا يوجد هنالك عامل واحد أو مؤشر واحد لفكرة العنف. العوامل الشخصية موجودة كثيراً في ممارسات الحركات الاسلامية ودائماً هناك سؤال: الفكر يسبق أم الحركة؟

في الكثير من المواقف المركزية لمختلف التحولات التي حصلت في التيارات الإسلامية كانت المواقف تتم بناءً على الرؤية الشخصية لمن يتصدر القيادة ثم يتم تأطير تأطيرات شرعية لإسباغ نوع من الشرعية الدينية على ممارساته للحصول على رضى باقي قواعد التنظيم. الجماعة في العرض الأخير ممارساتها أثبتت أن هناك الكثير من الأزمات الفكرية والسياسية والتنظيمية، الأزمة الفكرية بدأت في فترة النشاط السياسي قبل 2013، تم استخدام بعض المجموعات السلفية لضرب التيار السلفي الأكثر تنظيماً وهي الدعوة السلفية في الإسكندرية وحزب النور، فبرزت الهيئة الشرعية كمحاولة للإيحاء بأن الخلاف بين الجماعات السلفية، والإخوان جماعة عليا والتنظيم أرقى من هذه الخلافات. هناك التباس في الكثير من مواقف الجماعة نتيجة الكثير من الأزمات سواء الفكرية والسياسية والعوامل المباشرة وغير المباشرة وهناك العامل الشخصي هو المحرك للكثير من حراك الجماعة في الوقت الحالي، والموضوع بحاجة لتفصيلات أكثر.

صلاح الدين الجورشي:

أولاً أود أن أشكر المعهد لأنه حقيقةً السؤال الذي طرحتموه يحتاج إلى مزيد من التوسع وقد تكون هذه الدراسة البسيطة التي قدمتها تتحول إلى كتاب لأن موضوع النهضة في السلطة فيه الكثير من التفريعات وفيه الكثير من التعقيد. نعم، داخل حركة النهضة هناك فاعلون متعددون ولكن في نهاية الأمر استطاع راشد الغنوشي من هذه التعددية الموجودة التي أصبحت جزء من واقع الحركة وواقع الحزب أن يحد منها ويدفعها باتجاه أنها تخرج بقرار ما او بسياسة ما، وهذه السياسة تتغير، و إن كان لها خطوط أساسية حتى الآن لا تزال تحافظ عليها. دور الغنوشي ما يزال دوراً مركزيًّا ولكن المخالفين للغنوشي في مستوى أسلوب إدارته للحركة أو في أسلوب تعاطيه مع الأحداث السياسية المعارضة لا تزال تزداد يوماً بعد يوم والآن على الأقل داخل حركة النهضة هناك خمسة خطوط التي هي بعد ذلك إما أن تتحول إلى خمسة تيارات أو خمس مجموعات أو خمسة أحزاب، الله أعلم كيف ستتغير الأوضاع.

نعم، هناك داخل حركة النهضة صراع اجيال ولعل أهم مؤشر الذي يدل على أن حركة النهضة قد تخسر مستقبلها كقوة رئيسية هو أن جزءًا هامًّا من هؤلاء الشباب خاصةً الشباب الذي نضج وأصبحت له القدرة على أنه يتخذ مسافة من التنظيم ومن

القيادة ويعطي آراء نقدية قوية انسحبوا وهم الآن في منطقة وسط لا نعرف بالضبط كيف سيتصرفون. إذاً صراع الأجيال مهم جداً وطموحات شباب حركة النهضة أو جزء منهم على الأقل تتجاوز بكثير المعادلة السياسية البسيطة والتي انحشرت فيها حركة النهضة.

ملاحظتي الاخيرة، أن المشكلة بحركة النهضة الآن هي أن وجودها أصبح داخل السلطة الأن من أجل هذا الوجود، بمعنى حركة النهضة ارتبطت بمصالح السلطة أو بفكرة أن تبقى داخل السلطة. أنا أذكر ذات مرة سألت السيد راشد الغنوشي سؤالاً بسيطاً، قلت له: لماذا أنتم تريدون البقاء داخل السلطة مع أنكم كل يوم تدفعون ثمن هذا البقاء، بل أكثر من هذا، شعبيتكم تحترق يوماً بعد يوم بسبب سياسات ربما جزء منها لستم أنتم من اخترتموها، اختارتها مراكز قوى داخل السلطة وأطراف أخرى؟ فكان جوابه صاعق بالنسبة لي، وأنا الذي تابعت الحركة منذ ميلادها إلى الآن، قال: لو أننا ابتعدنا عن السلطة لأرجعونا إلى السجون ولعدنا إلى الملاحقة ولاضطهدونا. قلت له: يا سيدي تغيرت المعطيات ولا يوجد أي طرف قادر على أن يضعكم في السجون من جديد أو يدفعكم نحو المهاجر، ثم فوق ذلك إذا كان الهدف أصبح من السلطة أن تحتمي بالسلطة من أجل مخاطر ليست مؤكدة، هذا بحد ذاته مأزق فكري وسياسي خطير جداً بالنسبة لحزب يعتبر نفسه حزباً كبيراً ويُنظر إليه نظرة هامة من خارج تونس. إذاً الآن حركة النهضة أصبحت أمام قضية مركزية واختيار مركزي هو أنها يجب أن تخرج من السلطة وتعيد بناء نفسها وتعيد ترتيب أوراقها وتعيد البحث عن فكر سياسي جديد لأن فكرها السياسي الآن استُهلك في فترة وجيزة، والسؤال الآن: هل حركة النهضة الآن قادرة بوضعها الراهن بالقيام بهذه المراجعات العميقة والجذرية؟ هذا سؤال نطرحه على الزمن.

عبدالحكيم أبو اللوز:

أنا فقط أود توضيح ما قصده بنكيران بهطول الأمطار، الأداء السياسي والاقتصادي والاجتماعي للحكومات المغربية كله يظل مرتهناً بهبوط المطر، فإذا كانت التساقطات كبيرة فالأداء يكون جيّداً على المستوى الاقتصادي وسينعكس على شعبيتها وربما هذا هو الذي قصده. ولكن حتى لا نبقى حبيسي الخطاب الرسمي للإسلاميين، أظن

أنه من التحديات المطروحة على الحركة الإسلامية هي العودة إلى قاعدتها الاجتماعية الحركة الجمعويّة؛ من المعروف أن الحركة الاسلامية تستقطب مريديها من الطبقة الوسطى فلربما هذه العودة سينفعها في الاستقطاب وفي البحث عن إمكانيات جديدة، أما فيما يخص الخيار الأخير وهو العودة إلى الدعوة الفطرية والدعوة الدينية فأعتقد أن ذلك مستبعد، لأن بنية الحكم في المغرب يجعل من الدين حقلاً حصرياً للملك لأنها إمارة المؤمنين وبالتالي أُغلق عليها هذا النقاش. أما في المجال السياسي فأعتقد أن حالة الاحتراب الداخلي وتعدد مراكز إنتاج القيم تحول بين الحزب وبين تجديد نفسه، لذا أعتقد أنه من بين الملاذات الممكنة هو الانفتاح على النسيج الجمعوي التابع للحزب ومحاولة البحث عن أفق شخصيات سياسية غير مستهلكة تنفع في خوض المعارك المقبلة.

الجلسة االثانية

الإسلاميون في مربع المعارضة والأزمات الداخلية

الثورة والحرب:

الإسلاميون في موقع المعارضة الداخلية في سوريا

عبد الرحمن الحاج

مقدمة

تحولات الإسلاميين في سوريا قد لا يشبهها تحولات أخرى في العالم، ففي سوريا وجدت كل أنواع التنظيمات الإسلامية، وخاضت صراعاً مع بعضها ومع النظام والمجتمع الدولي والنظام الإقليمي ومع أطراف معارضة وطنية غير إسلامية، وتركت هذه الصراعات بصماتها على الإسلاميين. سيقوم هذا البحث برصد هذه التحولات وكيف تشكلت، والمآلات التي انتهت إليها بعد 10 سنوات من الثورة أو من الربيع العربي، لكنه لن ينحو منحى البحث التأريخي، بقدر ما هو دراسة حالة يستند بالضرورة على المعلومات التاريخية للتحليل لفهمها.

ويقتضي تناول تحولات الإسلاميين في سوريا على هذه المسافة الزمنية أن نبين بعض التوضيحات الأساسية التي تشكل الأرضية التي جرت عليها هذه التحولات لتكون المقاربة ممكنة دون الوقوع في التعميمات والالتباسات التي قد تحول دون فهم الحالة في سوريا على نحو واقعي ومعقول:

أولاً، عند الحديث عن سوريا إلى أنه بالرغم من التحول الكبير الذي أصاب دولة مثل سوريا على مستوى الجغرافيا والديموغرافيا ودخول فاعلين دوليين وإقليميين وظهور فاعلين محليين جدد، لكن النظام السياسي الذي ولد ثورة وحوّلها إلى حرب طاحنة سحقت فيها مدن تاريخها يمتد لآلاف السنين فوق رؤوس ساكنيها وقتل مئات الآلاف لم يتغير فيه شيء، كأنما التاريخ يمر من مكان آخر خارج نظام هذه الدولة البائسة الواقعة أسيرة لعنة الجغرافيا السياسية.

في هذا النظام الفردي لا توجد إمكانية لمشاركة إسلاميين ولا غير إسلاميين، نظام دكتاتوري تقليدي كل شيء مصمم مسبقاً على مقاس شخص واحد، لا مجال فيه

لأي نوع من المشاركة في الحكم، وبالتالي من نافلة القول إننا حين نتحدث عن «موقع المعارضة» فإننا لا نتحدث عن مفهوم المعارضة في دولة تعددية، وإنما عن موقع يعارض نظام الحكم ذاته ويصارع لتغييره بالقوة التي أتاحتها الثورة والحرب التي تلتها، أي منذ 2011.

ثانياً، يجب فصل تاريخ الصراع بين الإسلاميين ونظام الأسد في سوريا في نهاية السبعينات ومطلع الثمانينات، وبين الصراع الذي ولد بفعل الثورة، إذ على الرغم من أنه لا يمكن أن تنفصل الشعوب عن تاريخها إلا أن الصراع الراهن مختلف الدوافع ومتنوع الفاعلين، ويكاد العنصر الوحيد الذي ظل فاعلاً ومؤثراً هو المأساة الإنسانية التي خلفتها مجاز النظام في حماة ومدن أخرى والتصفيات الممنهجة في السجون لعشرات الآلاف من السوريين، والتي أبقى النظام جروحهم مفتوحة ليكون أداته لـ«تأديب» المجتمع وتخويفه من عواقب مماثلة إذا ما فكر بالثورة عليه.

ثالثا، الطائفية عامل رئيسي في الصراع مع النظام، والناشئة عن تحكم أقلية علوية في أكثرية سنية بكل مؤسسات الدولة، وخصوصاً الجيش والأمن ظلت طوال عقود عنصراً أساسياً في الصراع مع النظام، وسواء أعلن عنها أم أعلن عن نقيضها في أدبيات المعارضة فقد ظلت حاضرة وبشكل كثيف في أدبيات الإسلاميين على اختلاف توجهاتهم وبشكل يمكن القول فيه إنه أوضح من الجميع، إذ ثمة ميل جوهري لدى الإسلاميين للنظرة الطائفية في السياسة ناشئة من وجود الدين في قلب الأيديولوجيا السياسية التي يعتنقونها.

رابعاً، الثورة السورية التي اندلعت وغيرت كل شيء بعدها لم يكن للإسلاميين على اختلافهم أي دور فيها، وإنما فرضت نفسها عليهم، وحدد الجميع موقفهم منها تبعاً للأيديولوجيا السياسية التي يعتنقونها، ولتكوينهم المحلي أو العابر للحدود، ولهذا فإن فهم علاقة الإسلاميين بالثورة سيكشف عن طبيعة الصراع الناشئ بتداعياتها وموقع كل طرف من الإسلاميين فيه.

1- الجميع على أرض واحدة

حتى اندلاع الثورة السورية في 15 آذار/مارس 2011 لم يكن هناك تنظيمات إسلامية سورية لا تزال تكافح من أجل البقاء في المنفى سوى الإخوان المسلمون وحزب التحرير وحركة العدالة والبناء (تأسست 2005)، ووحدة العمل الوطني لكرد سوريا (تأسس 2006)، وفي الداخل حيث تيار الشيخ معشوق الخزنوي القومية (الكردية) الإسلامية، والتيار الإسلامي الديمقراطي (أسسه المعارض غسان نجار في 2007)، أي الإسلام السياسي، ولم يكن أي وجود تنظيمي للإسلاميين في سوريا من أي نوع كان، لكن كان هنالك حالة فريدة ليس لها مثيل في العالم ربما، وهي «تصنيع الجهاديين السلفيين» وتصديرهم للعالم، فقد استفادت سوريا من تكوين الشبكة الجهادية التي رعتها مطلع عام 2013 مع توجه الولايات المتحدة لاحتلال العراق، فكما هو معرف فقد زجت بآلاف السوريين والعرب في الحرب العراقية مصحوبة بفتاوى من مفتي الجمهورية بالجهاد في سبيل الله في العراق (2003/03/26)[57]، واعتقلت العائدين منهم مع الحفاظ على «المعبر الجهادي» في طريق واحد: من سوريا إلى العراق، وفتحت سجن صيدنايا للجهاديين السلفيين السوريين العائدين من العراق ووضعتهم مع سجناء القاعدة القادمين من أفغانستان وبدأت حملة اعتقالات واسعة لذوي الميول السلفية في أنحاء البلاد منذ عام 2004 لزجهم في سجن صيدنايا وإجبارهم على التواصل مع القاعديين القدماء وتوفير بيئة فكرية لتوليد جهادية سلفية،[58] وصل الأمر حتى إلى توفير مكتبة جهادية فريدة من نوعها تضم كل المراجع الجهادية المحرمة أو الممنوعة من التداول في سوريا، كانت عملية استثمار ضخمة وفريدة.

1-1– صعود الجهادية السلفية

سيكون لهذه السلفية الجهادية المصنَّعة في سجن صيدنايا والتي كان يعدها النظام للاستخدام في تعزيز دوره الأمني في هذه البقعة الساخنة في العالم وتوسيع تأثيره

57 جاء في الفتوى أن «مقاومة الغزاة المحاربين فرض عين على كل مسلم ومسلمة ويقع على أهل العراق أولا ثم الأقرب فالأقرب حسب الحاجة» انظر الفتوى في : «مفتي سوريا يدعو لتنفيذ عمليات استشهادية ضد الغزاة»، الجزيرة نت، 2003/03/27، على الوصلة: https://cutt.ly/QRi2nbF

58 حول تصنيع المتطرفين في سجن صيدنايا انظر مثلا: سرية، دياب. «أكاديمية سجن صيدنايا العسكري: صناعة التطرف»، مركز الجمهورية، 2016/11/11، على الوصلة: https://www.aljumhuriya.net/ar/36080

الإقليمي[59] ، دوراً جديداً في الأحداث التي تلت الثورة، إذ سيتم استخدامهم بغرض تغير قواعد اللعبة بعد اندلاع الثورة، من مواجهة بين شعب يريد حريته ونظام دكتاتوري دموي، إلى مواجهة بين إسلاميين متطرفين ونظام علماني يحمي الأقليات ويحافظ على الأمن ومكافحة الإرهاب في المنطقة.

إذ ستقوم هذه الجهادية بتنظيم نفسها وربط شبكات عملها، كان النظام مدرك لخططها وتوجهاتها، وستقوم بالدور المتوقع منها عندما يتم الإفراج عنها بعد 3 أشهر من اندلاع الثورة، أي تشكيل تنظيمات جهادية سلفية تعمل على عسكرة الثورة[60]، لكنها على الرغم من تكوينها القائم على الجهادية السلفية المفترض أنها عابرة للحدود إلا أنها أظهرت ميلاً واضحاً نحو المحلية، يرجع ذلك إلى كون قياداتها وأعضائها سوريين، ومشكلتهم مع النظام السياسي من جهة مثل بقية السوريين، وارتباط الهوية الدينية للدولة بالنظام الطائفي العلوي، أي أن موضوع الهوية الدينية وتطبيق الشريعة عقبته الرئيسية مرة أخرى النظام. لهذا السبب جميع التنظيمات السلفية الجهادية التي تم تصنيع قادتها وكثير من أعضائها في صيدنايا (مثل حركة أحرار الشام[61]، وجيش الإسلام) أنتجت سلفية جهادية محلية، وهي ظاهرة جديدة في السلفية الجهادية في هذه المنطقة على الأقل.[62]

السلفية الجهادية العابرة للحدود جاءت مع مشروع «جبهة النصرة لأهل الشام» الذي كان اقتراحاً من السلفي الجهادي السوري أحمد الشرع الذي سيصبح اسمه أبو

59 انظر ويكليكس، وثيقة تاريخ 2010/2/24 تصريحات لعلي مملوك (رئيس المخابرات العامة) لوفد رسمي أمريكي، حضر الاجتماع فيصل المقداد بصفته نائبا لوزير الخارجية، وعماد مصطفى السفير السوري في واشنطن، انظر ترجمة الوثيقة على موقع زمان الوصل، الوصلة: https://cutt.ly/rRsD3U9

60 Lund, Aron. Syria's Salafi Insurgents: The Rise of the Syrian Islamic Front, (Stockholm: Swedish Institute of International Affairs, 2013), p10.

61 تأسست حركة أحرار الشام في 2011/11/11 كتنظيم عسكري إسلامي محلي يهدف إلى مقاومة النظام السوري، كان مؤسسه أحد نزلاء سجن صيدنايا. حول حركة أحرار الشام انظر: أبازيد، أحمد. حركة أحرار الشام بعد عام طويل، مركز عمران للدراسات الاستراتيجية، اسطنبول، 2015. انظر الدراسة على الوصلة: https://cutt.ly/RRoag2R

62 لا تميل هذه الجهادية إلى العقائد الجهادية السلفية المعروفة في فقه الدم وتدمير النظام العالمي وإقامة الخلافة وإنما في الجمع بيه العقيدة السلفية والجهاد وتطبيق الشريعة، وبشكل خاص يمكن أن نلحظ السلفية العلمية الكلاسيكية في عقائد جيش الإسلام في الغوطة الشرقية.

محمد الجولاني أحد الأرقام الصعبة في التنظيمات الإسلامية المسلحة في سوريا، وجبهة النصرة تأسست بدعم من «دولة العراق الإسلامية» التي تمثل تطوراً للقاعدة وانشقاقاً عنها في الوقت نفسه[63]، برزت جبهة النصرة، التي أعلنت عن وجودها في سوريا مطلع 2012 [64]، بعد نحو 10 أشهر على اندلاع الثورة، والتي صار عدد أعضائها نحو 5000 مقاتل بعد بضعة أشهر من إعلانها[65]، كفاعل قوي ومهيب خلال عام 2012، شارك في أعمال عسكرية ضد النظام مع تنظيمات سلفية جهادية إسلامية غير سلفية محلية (مثل لواء التوحيد[66] وحركة أحرار الشام)، ولكن مجلس القيادة فيه يتكون من أغلبية «مجاهدين مهاجرين» أي غير سوريين حسب المصطلح السائد في أدبيات التنظيم عن الجهاديين الأجانب يغلب عليهم الجنسية الأردنية، ومعظم المقاتلين الأجانب الذين قدموا إلى سوريا التحقوا بجبهة النصرة، مما عزز النزعة العابرة للحدود بالتزامن مع تعزيز خبراته وقدراته العسكرية، وبسبب تحولها إلى قوة ضاربة في مواجهة النظام حظيت بشعبية لا بأس به. [67]

نجاح التنظيم وسيطرته الواسعة في البادية والشمال قاد أبو بكر البغدادي للمطالبة بخضوع التنظيم للدولة الإسلامية للعراق التي مولته ومدته بالسلاح والعتاد في مرحلة التأسيس؛ فقد أظهر قائد أبو محمد الجولاني نوعاً من الاستقلال في القرار عن تنظيم الدولة، إذ لم يكن مجرد جندي مطيع بقدر ما كان قائداً طموحاً، وللتهرب من رغبة تنظيم البغدادي في السيطرة على التنظيم؛ إذ لم يكن أبو محمد الجولاني في

---

63 بشارة، عزمي. تنظيم الدولة المكنى «داعش»: إطار عام ومساهمة نقدية في فهم الظاهرة (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، الجزء الأول، ص25.

64 أعلنت النصرة عن نفسها وأصدرت بيانها التأسيسي في 24 كانون الثاني/يناير 2012.

65 See the interview with al-Jolani in: Smith, Martin. "The Jihadist" (Documentary Film), 2 June 2021, Frontline PBS (official account) on YouTube, on the link: https://www.youtube.com/watch?v=4pr_k47E6zo

66 لواء التوحيد تنظيم محافظ تأسس في الريف الشمالي والغربي لمدينة حلب، يضم فصائل إسلامية وأخرى من الجيش الحر، ينزع بعض قادته إلى السلفية العلمية التقليدية، ولكن لا صلة عقائدية ولا تنظيمية تربطه بالجهادية السلفية.

67 أُطلق مثلًا على مظاهرات يوم الجمعة 14-12-2012 مظاهرات جمعة «جبهة النصرة تمثلنا» في رد على التصنيف الأمريكي!

وارد الخضوع، أعلن الجولاني البيعة لزعيم تنظيم القاعدة[68]، وأدى هذا الخلاف إلى تحكيم زعيم القاعدة الجديد أيمن الظواهري ومن ثم قاد التحكيم إلى الانقسام في نيسان/أبريل 2013. [69]

صارت جبهة النصرة هي الفرع الرسمي للقاعدة في سوريا، وأدى الانقسام إلى ظهور تنظيم «الدولة الإسلامية في العراق والشام» المعروف اختصاراً بـ«داعش» وريث تنظيم «دولة العراق والشام» [70] الذي أصبح تنظيم النصرة أحد أعدائه، وحيازة مكاسب النصرة هاجسه الرئيس لإقامة الدولة الإسلامية التي ينشدها.

2-1– عودة الإسلام السياسي

بعد شهرين من اندلاع الثورة أي في أيار/مايو 2011 قرر الإخوان المسلمون السوريون الانخراط رسمياً في الثورة[71]، وعودتهم لمعارضة النظام بعد أن تم تجميدها في تموز 2006 بهدف التمهيد لعقد اتفاق معد النظام عبر وسطاء اقليميين. وانخرط الإخوان مع أطراف المعارضة السياسية الأخرى في الأنشطة السياسية الداعمة للثورة ضد نظام الأسد، ومع تسلُّح الثورة أنشأ الإخوان ذراعاً عسكرياً تحت اسم «هيئة حماية المدنيين»، ومجموعات عسكرية تحت مسمى «الدروع» مع حرصه على نفي علاقته رسمياً بها، لدى الإخوان المسلمين تجربة عسكرية قديمة في مواجهة النظام، لهذا لم يكن من الصعب على هذا التنظيم السياسي إنشاء ذراع عسكري، انتهى به المطاف عام 2014 إلى تشكيل «فيلق الشام» ليضم جميع الفصائل العسكرية الإخوانية.

---

68 أبو محمد الجولاني، شريط صوتي مسجل، مؤسسة سحاب للانتاح الإعلامي، 2013/4/10 انظر التسجيل على الوصلة: shorturl.at/efwyF

69 المصطفى، حمزة. ، «نشأة تنظيم الدولة الإسلامية وسياقاته وبنيته: حالة سوريا»، في: مجموعة مؤلفين. تنظيم الدولة المكنى «داعش» ، ج2، ص228.

70 أبو بكر البغدادي، شريط صوتي مسجل، مؤسسة الفرقان للانتاج الإعلامي، 2013/4/9. انظر التسجيل على الوصلة: https://www.youtube.com/watch?v=i4RT_lBhImM

71 انظر بيان: «موقف جماعة الإخوان المسلمين في سوريا من الأحداث على الساحة الوطنية: هذا بيان للناس»، الصادر في 2011/4/5. انظر البيان على الوصلة: www.asharqalarabi.org.uk/m-w/b-mawaqif-547.htm وانظر أيضاً: «أخوان سوريا اتخذنا قرار استئناف نشاطاتنا المعارضة»، أخبار الشرق، 2011/5/1، على الوصلة: www.asharqalarabi.org.uk/m-w/b-mawaqif-577.htm

مع اندلاع الثورة آلت تنظيمات للإسلام السياسي التي ظهرت للاندثار، سواء في المغترب (حركة العدالة والبناء، والأكراد الإسلاميين في لندن) أو داخل سوريا (حركة الشيخ معشوق الخزنوي)، والتيار الديمقراطي الإسلامي، في حين ظهرت تنظيمات جديدة للإسلام السياسي على هامش تنظيمات المعارضة مثل (مجموعة العمل الوطني، الحزب الإسلامي)، ولم يستطع من تبقى من حزب التحرير الإسلامي بعد أن تم تفكيكه في سوريا قبل موت حافظ الأسد (عام 2000) بأشهر قليلة، غير أن يعمل على بناء ذراع عسكري أو استتباع بعض الفصائل (يحسب على حزب التحرير مثلاً «ألوية الحبيب المصطفى»)، حيث سيظهر أن إمكاناته محدودة، وأنه غير قادر على الاستمرار، فلا هو يملك خبرة عسكرية، ولا هو يملك أيديولوجيا منافسة، ولا أيضاً قاعدة اجتماعية، بالرغم من أنه يرفع شعار عودة «الخلافة الإسلامية»، وهو شعار اختطفته التنظيمات الجهادية السلفية.

3-1– الميليشات الشيعية الإيرانية: إنقاذ النظام

في مطلع عام 2013 كان نظام الأسد يترنح ويوشك على السقوط، فالمعارك باتت في أحياء من دمشق، وأكثر من 70% خارج سلطته أي في قبضة المعارضة، وكان بشار الأسد يبحث عن مكان يلجأ إليه مع عائلته حسب رواية الجنرال أحمد الهمذاني الذي قاد عملية التدخل العسكري تحت إشراف قائد فيلق القدس في الحرس الثوري قاسم سليماني وبالتشاور مع حسن نصر الله[72]، عمل الإيرانيون على استثمار الدين في الصراع عبر تأجيج الشعور الطائفي الشيعي والعلوي بهدف التحشيد للدفاع عن نظام الأسد تحت ذرائع دينية (حماية المقامات) وأخرى سياسية (الدفاع عن محور المقاومة)، ليتم تشكيل ميليشيات طائفية محلية علوية وشيعية ويستقدموا مقاتلين شيعة متطرفين من ميليشيات العراق (ميليشيات متعددة أبرزها لواء أبو الفضل العباس والنجباء وكتائب حزب الله، وكتائب سيد الشهداء) ولبنان (حزب الله) وأفغانستان (فاطميون)، وباكستان (زينبيون) وإيران بقيادة الحرس الثوري، لتقاتل جميعها ضد المعارضة والإسلامية منها على وجه الخصوص.

72 حسب رواية الجنرال أحمد همذاني في مذكراته «رسالة الأسماك» الحاج، عبد الرحمن، «حين فكر بشار الأسد بالهروب من سوريا»، ترجمة لنص من مذكرات همذاني، تلفزيون سوريا، 10-6-2018، انظر الترجمة على الوصلة: https://cutt.ly/LRodsTv

في أيار/مايو 2013 أعلن عن أول مشاركة رسمية لحزب الله في معركة مدينة القصير الحدودية، التي سيطر عليها في نهاية المطاف من أيدي المعارضة، تعمد حزب الله رفع شعارات طائفية على أكبر مساجدها[73]، في مسعى للتحشيد الشيعي، وحرف المعركة في سوريا من معركة من اجل الحرية إلى صراع طائفي سني-شيعي، ولم يُسمح بعودة السكان، وتم إحلال سكان شيعة من لبنان والعراق وأفغانستان معظمهم مقاتلون مع عائلاتهم، ولازالت كذلك حتى اليوم.

حتى نهاية 2014 بلغ عدد المقاتلين الشيعة الأجانب نحو مائة ألف حسب تصريح القائد العام لميليشيا «الحرس الثوري الإيراني» اللواء محمد علي جعفري[74]، وهو رقم يساوي نصف عدد المقاتلين السوريين في فصائل المعارضة، وعدد فصائلهم نحو 50 فصيلاً[75]، وترتب على ذلك تناقض حاد بين المزاعم السياسية للإيرانيين وحزب الله باعتبارهم طليعة محور المقاومة ضد إسرائيل، وبين الانغماس في الدفاع عن دكتاتور لحرمان شعب من حريته، بل والانغماس في قتلهم وتشريدهم. سيغير هذا الانخراط الإيراني من جهة مكانة حزب الله في عيون العرب والمسلمين، وسيعري محور الممانعة من دعايته السياسية في محاربة إسرائيل وتحرير القدس، وسينظر للإيرانيين في عيون السوريين على أنهم «إسرائيل» جديدة. ومن جهة أخرى سيعزز نظرية تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام حول أولوية «العدو الداخلي» الشيعي[76]، المتولدة في ظروف الحرب العراقية الطائفية 2005، وبالطبع سيؤدي كل ذلك تعزيز الجهادية السلفية وتحويل سوريا إلى ما يشبه ساحة لمعركة هرمجدون إسلامية بين السنة والشيعة.

---

73 فيلم وثائقي، «في الذكر الثامنة لسقوطها إليك أبرز حقائقها»، تلفزيون العربي، 5 حزيران/يونيو 2021. انظر الوصلة: https://www.youtube.com/watch?v=jONBCW6o3Kk

74 نقلت وكالة فارس عن جعفري أنه خلال حديث مع مجلة «سروش» الإيرانية في «الذكرى الأربعين لانتصار الثورة الإسلامية» في إيران، قال إنه «تم تشكيل قوات شعبية في سوريا تضم نحو 100 ألف مقاتل استطاعت هذه القوات أن تقف بوجه داعش وجبهة النصرة والمسلحين السوريين». 2015/3/17

75 طلب الناصر، أحمد. «بالتفاصيل والأرقام.. رصد شامل للميليشيات الإيرانية في سوريا»، تلفزيون سوريا، 2020/8/12. انظر التقرير على الوصلة: https://cutt.ly/pRof5rE

76 أبو رمان، محمد. وهنية، حسن. تنظيم «الدولة الإسلامية» الأزمة السنية والصراع على الجهادية العالمية (عمان: فريدرش إيبرت ستيفتونغ، 2015)، ص56.

4-1– الجماعات الدينية

وعلى تخوم هذا كله كانت الجماعات الإسلامية التقليدية - وهي عموماً جماعات ذات جذور صوفية- وخصوصاً تلك التي نشأت في نهاية الخمسينات ومطلع الستينات وصمدت في عهد البعث ثم نظام الأسد قد طورت نفسها عبر شبكة من المؤسسات التعليمية والدعوية والمؤسسات الخيرية، وكما يلاحظ الباحث توماس بيرييه أن قرار وضع علماء تابعين للنظام وموالين له بدل إدماجهم إدماجاً حقيقيًّا في الدولة شكّل نقطة تحول رئيسة في التاريخ الحديث للعلماء السوريين، لأنّه وضع حدًّا لوجود رجال دين مرموقين محدَّدين رسميًّا، ولديهم شعور بالمسؤولية تجاه الدولة، كما هو الحال في كبار العلماء الأزهر في مصر، وهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، وسيكون لهذا الأمر عاقبتين مهمتين لاحقاً: الأولى، ستشكل مسألة إعادة إنشاء جهاز تمثيلي لكبار العلماء المسلمين في البلاد، إحدى التطلعات الرئيسة للنخبة الدينية السورية في العقود التالية. الثانية، سيكون هيكل رجال الدين مختلفًا تمامًا عمّا هو عليه في دول أخرى، وبما أنّه لم تكن هناك مؤسَّسة دينية قوية متحالفة مع النظام، أي لم يكن هناك مركز للعلماء، فإنه لم يكن هناك علماء في المحيط أيضًا ولكن فقط فصائل دينية على درجات متفاوتة من القرب من الدولة.[77]

وبالتالي نشأت على ضفاف مؤسسات الدولة هذه الجماعات لتلبية الاحتياج بالمعنى، ولتكون بمنزلة مؤسسات حماية لمكانتهم ودورهم، وبالنظر إلى كون زعماء الجماعات الدينية هم رجال إيمان بالدرجة الأولى، فإنه ثمَّ من الصعب عليهم المساومة على المبادئ الدينية التي يُفترض أنهم يدافعون عنها؛ وهو أمر قد يفرضه الانخراط في السياسة خصوصاً في ظل ظروف القهر السياسي لنظام استبدادي، وانحسارهم إلى هويتهم الاجتماعية الأصلية بوصفهم «رجال دين»[78]. ما يربط هذه الجماعات عموماً هو إقامة التوازن بين متطلبات النظام السياسي والمسؤولية الدينية في رعاية جمهورهم.

77 Pierret, Thomas. Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p.19

78 Pierret,. Religion, p.209

وعلى العموم، ينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا أن همَّ العلماء الأول كان هو «توسيع مجال المناورة الذي تمنحه الدولة للنشاط الديني، والمحافظة على المهمة التي غدت أكثر سهولة بتخلي النظام تدريجًا عن العلمانية العدائية»، وهي مناورة أدت في بعض الأحيان إلى الانزلاق التام إلى العمل لحساب النظام ونسيان الأتباع المؤمنين.[79]

مورست سياسات مضطربة تجاه الجماعات الدينية والتيارات الدينية عموماً، ففي بداية عهد بشار الأسد في وراثة الحكم حاول التماس شرعية من خلال التقرب إلى جماعة زيد ذات النفوذ الأكبر في دمشق، فأعاد قيادتها من المنفى ومنحهم أحد أكبر المساجد الجديدة بدمشق ليمارسوا نشاطهم من جديد ضمن حدود لا يؤدي إلى الإضرار بالنظام، بل إن بشار الأسد نفسه صلى في هذا الجامع في أحد لأعياد بهدف تأكيد هذا التقرب من الدمشقيين، لكن سرعان ما انقلبت التعامل من تزلف وتقرب من المجتمع لعزيز الشرعية السياسية لرجل قادم إلى حكم الجمهورية بالوراثة إلى صلابة أمنية بعد أحداث 09/11 فقد سمح له ذلك باستغلال الفرصة وفرض شرعية القوة دون اللجوء إلى التزلف للمجتمع.

غير أنه بعد عامين ومع احتلال العراق وقلق النظام من التقدم نحو دمشق بعد بغداد، أفتى الشيخ أحمد كفتارو مفتي الجمهورية وزعيم الجماعة الكفتارية النقشبندية بالجهاد ضد الأمريكان، وفي الوقت عينه أفتى الشيخ النقشبندي المقرب من آل الأسد كذلك وكذلك أحد أكبر رموز الشيوخ السنة في ذلك الوقت الشيخ محمد سعيد البوطي أفتى به استجابة لطلب النظام للدفاع عنه، وسيّر قوافل «المتطوعين المجاهدين» من ساحة العباسيين بدمشق إلى العراق، وبعد احتلال العراق صارت الأراضي السورية معبر الشبكة الجهادية إلى العراق.

ثم وفي الوقت عينه تم السماح للقبيسيات بالعمل العلني بعد أن كن ممنوعات منه بغرض استخدامهم للتخويف من صعود التيار الإسلامي في سوريا للقول إن البديل عن النظام هو الإسلاميين إن كانت هنالك نية للذهاب نحو دمشق. ثم تغيرت السياسات إلى النقيض بعد اغتيال الحريري، وفي الوقت عينه تم فتح أبواب سوريا للإيرانيين لممارسة التشييع على نطاق واسع إلى غير ذلك من السياسات المضطربة والمتناقضة مما أدى إلى

79 Ibid, p.211

تزايد الحنق تجاه السلطات الحكومية ولعبت دوراً في التعبئة ضد النظام فيما بعد.[80] لكن لم تدخل سنة 2010 حتى كان هنالك سخطاً واسعاً من السياسات الحكومية في أوساط علماء الدين وكبار الشيوخ.[81] وبالطبع الجماعات الدينية.

وبالخلاصة عند دراسة الجماعات الدينية فجر اندلاع الثورة عام 2011 من الجدير ملاحظة بعض التمييزات التي ستحكم تحولاتها لاحقاً، فقد أدى الوضع الموصوف أعلاه إلى ظهور ثلاثة أنماط الجماعات:

1- جماعات دينية تميل للاعتراض المستمر على النظام بوصفه سلطة أمر واقع وتتعامل معه في حدود الضرورة، ولا تقدم له خدمات إلا عند الضرورة الملجئة وبالقدر الذي يحفظ موقعها في عيون أتباعها وما يتوقع منها، وحفظ وجودها وبقائها، هنا يمكن الإشارة كمثال إلى جماعة زيد في دمشق، وجماعة الشعبانية (تلاميذ الشيخ عبد الله سراج الدين).

2- جماعات دينية تميل للاندماج في خطاب النظام وتبادل المكاسب دون تحفظ، مثل جماعة كفتارو وكانت آيلة للتفكك إبّان اندلاع الثورة، وانقسمت على نفسها، ومال بعض شيوخها المتضررين إلى النمط الاعتراضي الآنف الذكر.

3- جماعات دينية حافظت على مسافة شبه تامة من النظام والتعاطي معه، وتجنبت الانخراط في أي من مؤسسات لتجنب تداعيات ذلك من الضغط على الجماعة وأنشطتها، وعملت في شؤون الدعوة والمجتمع بمعزل عن السياسة، وهي وقتها أقرب للميول الاعتراضية منها للميول الاندماجية في النمطين المذكورين، والمثال الوحيد لها هنا هو جماعة القبيسيات.

2- ديناميات ومآلات

ترتب على حضور الجميع بتناقضاتهم المختلفة على أرض واحدة في ظل الثورة والحرب الشاملة ضدها وظهور الثورة المضادة وتشكل محور إقليمي لها ولادة ديناميـة جديدة للتغيير في هذه الحركات ناتجة عن الاحتكاك ببعضها والتضاد بين مشروعاتها،

---

80 الحاج، عبد الرحمن. الدولة والجماعة: التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سوريا 2000-2010، (لندن: مركز التواصل والأبحاث الاستراتيجية، 2011)، ص62.

81 Pierret, Religion and State, p. 215

دينامية قائمة على ستة عوامل:

1- الصراع الوجودي الناشئ بين جميع الأطراف الإسلامية من أجل البقاء، بمعنى أن وجود طرف وبقائه يتطلب إنهاء وجود الطرف الآخر أو فشله وخسرانه خسارة مطلقة، حيث لا سبيل للتسوية في منتصف الطريق.

2- شيوع النظرة الطائفية للصراع، علويون وشيعة إيرانيون ضد السنة العرب، وتسعير الصراع السني – الشيعي في الإقليم، على اعتبار أن الوجود الشيعي في سوريا تقريباً أجنبي بالكامل.[82]

3- صراع الهوية: إسلامي /علماني، تطبيق الشريعة/دولة وطنية ديمقراطية تعددية.

4- صراع المشاريع السياسية: المحلي الوطني والأممي العالمي.

5- ظهور الفراغ الحوكمي الناتج عن انسحاب مؤسسات الدولة من مناطق سيطرة المعارضة، ونشوء الحكم المحلي البديل.

6- العنف الوحشي والعاري لنظام الأسد.

7- التدخل الدولي السياسي والعسكري.

في ظل هذه العوامل حظيت سنوات الثورة السورية العشر بأحداث كثيرة وكبيرة، تغير فيها الجميع، لم يبق أحد من الإسلاميين الذين انخرطوا في الصراع على حاله كما هو عليه قبل الثورة، لا تنظيمياً ولا أيديولوجياً، تعدى ذلك إلى المجتمع نفسه، فالسوريون على مسافة عشر أعوام من الثورة أصبحوا مختلفين، خبرتهم مع التنظيمات الإسلامية ألقت بظلالها على حياتهم اليومية البائسة.

1-2– السلفية الجهادية: من الانقسام إلى الصراع

عقب الانقسام في جبهة النصرة صار في سوريا تنظيمين جهاديين سلفيين أمميين، الأول تنظيم جبهة النصرة يقوده سوري ويُشاركه أردنيون ومصريون وهو يتبع تنظيم القاعدة العالمي، والثاني تنظيم «الدولة الإسلامية في العراق والشام» يقوده عراقيون ويسيطر عليه قادة بعثيون وجهاديون سلفيون منشقون عن القاعدة، غير أن الخلاف

82 يشكل الشيعة أقلية صغيرة جداً إلى حد أنها لا تحسب بشكل مستقل في الإحصاءات السكانية، حول الوجود الشيعي في سوريا وتطوره وعمليات التشييع الإيرانية لتغيير تركيبة السكان الدينية قبل 2011 انظر: الحاج. عبد الرحمن. البعث الشيعي في سوريا: 2019-2007 (بيروت: دار جسور، 2017)، ص33.

التنظيمي الذي أدى إلى الانقسام وظهور التنظيمين ناشئ عن خلاف أعمق في ذلك الوقت، خلاف في ثلاث قضايا أساسية مبنية على الخبرة من تجربة الدولة الإسلامية في العراق واختلاف القضية وطبيعة الشعبين السوري والعراقي :

1- العلاقة بالمجتمع المحلي، ففيما ينتهج تنظيم الدولة إلى تطبيق استراتيجية الإخضاع بالقوة، تقوم جبهة النصرة بالجمع بين الاعتماد على قهر القوة والتودد للمجتمع المحلي، ويستلزم ذلك أن لا يكون المدنيين هدفاً لعمليات انتحارية أو عمليات عسكرية، في حين لم يكن لتنظيم الدولة أي مانع من القيام بعمليات من هذا النوع. ورغم أن النصرة قامت بتفجير في دمشق استهدف المدنيين وتبنت التفجير رسماً إلا أنها خوفاً من استياء السوريين انشقت عنها.

2- الاعتماد على العنصر السوري في التجنيد، يمثل الأعضاء السوريون في جبهة النصرة معظم في مختلف درجات القيادة فيه باستثناء مجلس القيادة (مجلس الشورى) الذي كان يمثل النزعة العابرة للحدود يعتقد أنه متعدد الجنسيات وبالتالي فيه حضور سوري، وعلى الرغم أن أعضاء مجلس الشورى في ذلك الوقت لم يكونوا معروفين كلهم، لكن يُعتقد أن ثمة حضور وازن فيه للجنسية الأردنية.

3- تجنب استعداء المجتمع الدولي، فقد حرص أبو محمد الجولاني جبهة النصرة على التأكيد مراراً أن عملياتها محصورة داخل أراضي سوريا، وأنها لا تستهدف أي من البلدان الأجنبية ولا يشكل هؤلاء هدفاً لها[83]، حيث رغبت جبهة النصرة من البداية في أن لا تكرر أخطاء تنظيم الدولة العراقي. في حين كانت محاربة المجتمع الدولي والعمليات الإرهابية حول العالم استراتيجية تنظيم الدولة لتحطيم النظام العالمي وفرض نفسه بالقوة كلاعب سياسي يجبر الآخرين على الاعتراف به كقوة أمر واقع كما تم الاعتراف بدول مارقة أخرى، أي أنه في الحين الذي يحارب فيه تنظيم الدولة النظام العالمي كان يسعى للاعتراف به.

هذا الخلاف العميق الذي سيؤدي إلى صراع واقتتال عنيف بين التنظيمين، نتج عنه انقسام عمودي في جبهة النصرة واستيلاء تنظيم الدولة على مقرات وممتلكات جبهة النصرة في الرقة وشمالي حلب وحتى ريف دير الزور ومناطق أخرى في إدلب واللاذقية

83 انظر مثلًا: مقابلة مع الجولاني في برنامج بلاد حدود مع أحمد منصور، بثت على قناة الجزيرة بتاريخ 2015/05/27. انظر المقابلة على الوصلة: https://www.youtube.com/watch?v=-hwQT43vFZA

نهاية 2013، حتى أصبحت جبهة النصرة مهددة بالتفكك.[84] وقتها هرب نحو 1500 من أعضاء تنظيم الدولة بينهم قادة عسكريون كبار في التنظيم حيث يعتقد أن نوري المالكي سهل عملية إطلاق سراحهم في عملية عسكرية مشكوك في توقيتها وغايتها.

كانت العلاقة بين النصرة وتنظيم البغدادي مكشوفة للغرب والأجهزة الأمنية، الأمر الذي أدى إلى وضع جبهة النصرة على لائحة الإرهاب الأمريكية 5 كانون الأول/ديسمبر 2012، وعلى الرغم من أن النصرة لقيت تعاطفاً شعبياً سورياً إلى حد أن أول رئيس للائتلاف انتقد هذا التصنيف علناً في مؤتمر لأصدقاء سوريا كانت الولايات المتحدة عمادهم! بعد هذا التصنيف إلا أن انكشاف علاقتها بتنظيم البغدادي[85] ومبايعتها القاعدة كان له وقع الصدمة.

سيتغير سلوك جبهة النصرة نتيجة هذا الصراع مع تنظيم الدولة الناقم، وستبدأ بتغيير علاقتها بالفصائل المحلية، حيث ستقوم بإيجاد موطئ، صار عليها أن تزاحم فصائل الجيش الحر أو حتى فصائل إسلامية أخرى بالتغلب عليها أو تفكيكها ومصادرة أسلحتها استراتيجية للبقاء، وسعت في دير الزور للسيطرة على آبار النفط وتأمين مورد اقتصادي دائم. كانت النصرة تخطط دائماً للسيطرة على المؤسسات الحيوية مثل الطاقة والمياه ومخازن الحبوب والسلاح، وهو أمر سمح لتنظيم الدولة الجديد بوراثتها، وتحويلها إلى أساس لإعلان الدولة.

في نهاية 2014 وفيما تصارع النصرة من أجل البقاء وتغزوا الفصائل الأضعف لتوسيع رقعة سيطرتها والحصول على مواردها كانت الفصائل العسكرية الأخرى تعاني من تنظيم الدولة، الذي بدأ عملية تجريف للفصائل لتوسيع رقعة نفوذه واستحواذه على السلاح، كانت المناطق التي تسيطر عليها المعارضة تخضع لقصف جوي ومدفعي مستمر، استخدم فيها السلاح الكيميائي أكثر من عشرين مرة حتى نهاية 2013، والصواريخ البالستية على المدن والأحياء السكنية تحت سيطرة المعارضة، بدأ تنظيم الدولة التمهيد لمشروع دولة على أرض الواقع وتكرار تجربته الفاشلة في العراق على نحو مشابه في سوريا، بالهجوم

84 المصطفى، «تنظيم الدولة»، ص256.

85 انظر كلمة معاذ الخطيب أول رئيس للائتلاف الوطني في مؤتمر أصدقاء الشعب السوري في المغرب، بتاريخ 2012/12/12 على منصة YouTube ، على الوصلة الآتية:
https://www.youtube.com/watch?v=oSQh3qA_y0o

على فصائل الجيش الحر والفصائل الإسلامية واستئصالها وتصفية قياداتها، مستفيداً من حالة التشظي والانقسام التي تعتريها. كان تنظيم الدولة يرى في الفصائل العسكرية[86] السورية المحلية عدواً رئيسياً في سوريا لأنها تحمل مشروعاً وطنياً مناقضاً يحظى بشعبية واسعة، مشروع يعبر عن تطلعات السوريين في دولة حرة وديمقراطية لا أكثر.

فيما ترددت التنظيمات السلفية الجهادية المحلية الأخرى في المواجهة إلى أن اضطرت إليها في الرقة بعد حادثة قتل مروعة لأحد قيادي حركة أحرار الشام،[87] تحمست فصائل سلفية مثل تنظيم جيش الإسلام مثلاً لمواجهة تنظيم الدولة، لأسباب عسكرية وأيديولوجية، وعملت على استئصاله من الغوطة.

في نهاية 2013 بدأ تنظيم الدولة بالسيطرة على معظم الحدود الشمالية[88] بتواطؤ من نظام الأسد حيث جنب مناطق سيطرة تنظيم الدولة ومقراته وقواته أي عمليات قصف في حين كان يكثف القصف على فصائل المعارضة لإضعافها وتمكين تنظيم الدولة من تفكيها، في نوع من خدمة متبادلة، حيث ستحقق سيطرة التنظيم على مناطق المعارضة استراتيجية التنظيم في تغيير قواعد الصراع من صراع نظام دكتاتوري ضد ثورة شعبية تنادي بالحرية إلى صراع بين نظام علماني حديث ضد تنظيم إرهابي دموي.

سيطر التنظيم على معظم الحدود الشمالية السورية، والتي تمثل المتنفس ومنطقة الإمداد للمعارضة وفصائلها العسكرية، ولم يبق للمعارضة سوى منطقة لا تزيد عن بضعة كيلومترات قرب باب الهوى جنوب أنطاكيا، مما فرض جميع الفصائل في الشمال ووسط سوريا معركة البقاء.

---

86 انظر: المصطفى، «تنظيم الدولة»، م.س، ص ص 256-263.

87 قتل تنظيم الدولة الطبيب حسين سليمان (أبو ريان) ، تعرض للتعذيب الشديد، وأطلقت رصاصة متفجرة في الرأس ووجدت طلقات أخرى في الكف والأقدام فضلاً على قطع أذنه بأداة حادة والتمثيل بجثته، و زعم عناصر التنظيم بأن أبو ريان كان «عن طريق الخطأ»! وهي ذات الحجة التي استخدمت مع محمد فارس أحد مقاتلي أحرار الشام سابقاً من أحرار الشام حيث قاموا بقطع رأسه وفصلاً كاملاً عن جسده والتنقل به داخل القرية يتفاخرون بقتل ما قالوا إنه «أحد الروافض». حول هذه الحادثة انظر تقرير «داعش تقتل أبو ريان وتمثل بجثته»، موقع نون بوست، بتاريخ: 2014/1/2 على الوصلة: https://www.noonpost.com/content/1417

88 انظر: دعدوش، أحمد. «مخاوف من تفاقم اشتباكات ثوار سوريا»، تقرير على موقع الجزيرة نت، 2013/9/19 على الوصلة: https://cutt.ly/jRoxGlx

في مطلع عام 2014 شكلت مجموعة فصائل إسلامية وغير إسلامية من الجيش الحر «جيش المجاهدين» وأطلق عملياته ضد تنظيم الدولة، وحيث لم يكن يتوقع التنظيم أن يجرؤ أحد على مهاجمته فقد كان وقع المفاجأة تأثيراً كبيراً في هزيمة التنظيم وطرده من القوس الحدودي الشمالي الفاصل بين باب الهوى وباب السلامة شمالي حلب، واستئصال وجوده غرب سوريا بالكامل خلال أيام قلية، وقتل أبرز قادته العسكريين «حجي بكر» في مقره في بلدة تل رفعت.

سيطر تنظيم الدولة (داعش) على النفط، وسيطر في النصف الأول من 2014 على مناطق واسعة في شرق سوريا على الحدود مع العراق حتى البوكمال، بما في ذلك سيطرة تامة على مدية الرقة في 14 كانون الثاني/يناير 2014، واستمر في بسط نفوذه على البادية السورية في أيار/مايو من نفس العام هدم التنظيم الحدود بين العراق وسوريا بعد أن سيطر على مدينة الفلوجة العراقية الواقعة في مناطق سنية شهدت لتوها قمعا وحشياً لانتفاضتها السلمية من القوات العراقية الطائفية الشيعية، ثم سيطر في 9 حزيران/يونيو على الموصل، وبعد عشرين يوماً أي في 29 حزيران/يونيو 2014 أعلن التنظيم قيام «دولة الخلافة الإسلامية» وعاصمتها الرّقة، حيث وصل التنظيم سريعاً إلى مشروعه، فقد بات لدية موارد ضخمة من عائدات النفط السوري، ومناطق سيطرة واسعة تقرب من 40% من سوريا وجزء من العراق.

صار لدى التنظيم دولة ويحتاج إلى شعب، وإدارة وجيش، لن يتوفر هذا له ما لم يفتتح شبكات تجنيد عالمية مستفيدة من الفضاء السيبراني، وما لم يغير في قواعد الانتساب إليه، أدى هذا الوضع الجديد إلى تغيير في نظام العضوية وتحويلها إلى عضوية مقننة صارمة الشروط إلى عضوية مفتوحة لا يحتاج فيها الى شروط معقدة.

بدأ التنظيم يدير «دولة» بعقلية تنظيم، وبدأ تطبيق الشريعة وخصوصاً الحدود بشكل استعراضي ودرامي استخدم فيه تقنيات إعلامية متطورة، ومن الواضح أنه تم استخدام تطبيق الشريعة كان بهدف الاخضاع والترهيب والتخويف أكثر منه ليكون نظاماً قانونياً للدولة.

كان التحالف الدولي لمحاربة تنظيم داعش بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية قد تأسس في أيلول/مايو 2014، وكان التنظيم يعتقد أن المواجهة قادمة لا محالة مع المجتمع الدولي وما عليه سوى استعجالها، أطلق البغدادي انتحاريه في أنحاء العالم، وخصوصاً في أوروبا، فيما كانت قوات التحالف تعد لقوى برية محلية، حيث وقع خيارها على قوات حماية الشعب الكردية (YPG) المتحالفة مع نظام الأسد.

في 8 أيلول/سبتمبر 2014 اغتيل قائد حركة أحرار الشام في منطقة إدلب ونحو خمسين من أبرز قيادات الحركة[89]، حيث كانت الحركة قد بدأت لتوها في التخلي عن السلفية الجهادية والتحول إلى حركة وطنية، فقد أنشأت أواخر عام 2013 الجبهة الإسلامية لمواجهة خطر تنظيم الدولة ومحاربة توجهه الأيديولوجي.

أدى الصراع بين تنظيم الدولة وجبهة النصرة من جهة، وتنظيم الدولة والتنظيمات الإسلامية والوطنية من جهة أخرى، وبين جبهة النصرة وتلك التنظيمات إلى صراع فناء بين تنظيمي الجهادية السلفية (القاعدة والدولة) وبين باقي الفصائل السوري، وبقيت بعض التنظيمات الجهادية المكونة من مقاتلين أجانب (معظمهم من دول تتبع روسيا) على مسافة من الجميع ولم تتورط في الصراع السوري البيني. [90]

أوجد داعش ذريعة لجميع اللاعبين الدوليين والإقليميين عمليات عسكرية في سوريا في إعلان تنظيم إرهابي إقامة دولة، كما خلقت تصرفات داعش والنصرة وطريقة تطبيقهم الاستعراضية الدموية المريعة للشريعة نفوراً واسع النطاق، وكما أدى صعود وجود الجهادية السلفية مع عوامل أخرى إلى رواج خطاب سلفي جهادي وإضفاء مسحة إسلامية على أكثرية الفصائل العسكرية السورية، فقد أدى ظهور داعش وممارساتها وتحولات النصرة إلى تراجع هذا الخطاب وعودة التنظيمات إلى مظلة الجيش الحر والخطاب الوطني.

أخيراً نجت النصرة من المصير المحتم الذي آلت إليه داعش، بفضل التحولات التي أحدثها الجولاني، فمن جهة أعلن الجولاني قطيعة مع القاعدة، وأعلن إلغاء النصرة وتأسيس جبهة فتح الشام (2016/07/28)، ثم للسيطرة على الفصائل الأضعف

89 انظر: «مقتل قيادات «أحرار الشام» بغاز سام واتهامات للنظام»، تقرير صحفي ، الجزيرة نت، 2014/9/10، على الوصلة: https://cutt.ly/tRox0Be

90 انظر: المصطفى، «الدولة الإسلامية»، ص271.

والتخفيف من النزعة الجهادية السلفية لتنظيمه أسس هيئة تحرير الشام بديلاً عن الجبهة (2017/01/28) ولمواجهة الاعتراض عليه عمل على اغتيال قيادات الجهاديين الأجانب، وتسهيل مطاردة الهاربين من أعضاء داعش في مناطق سيطرته، كما أنه لعب على الأرجح دوراً في اغتيال زعيم داعش أبو بكر البغدادي في إدلب التي قامت بها طائرة أمريكية مسيرة، ثم أنشأ حكومة مدنية يديرها من الخلف لإضفاء طابع تنظيمي حديث عليها، وانتقل من خطاب جهادي إلى خطاب وطني، ثم خطاب يتبنى الثورة، ساعياً وراء ذلك إلى رفعه من قوائم الإرهاب والاعتراف به كقوة محلية شرعية يمكن الاعتماد عليها في استقرار المناطق الحساسة شمال غرب الواقعة تحت سيطرته.

في نهاية 2021 انتقل جميع الفصائل حتى تلك كانت تتبنى خطابا إسلاميًّا تقليديًّا إلى خطاب وطني تحت مظلة الجيش الحر، انتهت كل التنظيمات الإسلامية، ولم يبقَ سوى فيلق الشام. لم يعد للجهادية السلفية وجود على الأراضي السورية، باستثناء خلايا معدودة لمقاتلين أجانب تتبع لتنظيم «حراس الدين» التابع للقاعدة تخلى الجميع عنها بعد سيول من الدماء والصراع وسنوات من التدخل الدولي والإقليمي، ومن غير المتوقع عودة لظهور السلفية الجهادية على ضوء هذه التجربة.

2-2– اسلام سياسي خائف

بدا في السنوات الأولى للثورة وكأن قدوم الإسلامي للحكم في سوريا محتماً إذا انتصرت الثورة، فليست سوريا استثناء من دول الربيع العربي الأخرى، لكن تطاول الزمن ودخول فاعلين كثر أدى إلى تبدد هذا التصور الذي ربما غازل مخيلة قادة الإخوان المسلمين في سوريا، خصوصاً مع نشوء جو عدائي في انقلاب 2013 على السيسي ضد الإسلام السياسي والإخوان المسلمين على وجه الخصوص، إذ وجد الإخوان السوريون أنفسهم في موقع الدفاع والحفاظ على وجودهم كقوة مؤثرة في المعارضة السياسية، عمل السعوديون والإمارتيون في منتصف 2015 على إضعاف نفوذ الإخوان في الائتلاف الوطني الذي صار مظلة السورية السياسية المعبرة عن الثورة منذ نهاية 2012، لجأ الإخوان إلى الاعتماد على حلفائهم في تركيا لمواجهة الموجة العاتية ضد الإخوان في العالم، وتجنب أن يكون لهم أي موقف في الصراع العربي، إذ لم يكن بالإمكان تجنب غضب أي من الأطراف في مثل هذه الحال بدون الوقف على الحياد.

مع تطور الوجود التركي في الأراضي السورية تحولت القوات التابعة للإخوان إلى مظلة جامعة للقوى البرية للقتال وتحرير الأرض من التنظيمات الإرهابية، و لاحقاً أصبح أحد أكبر الفصائل المحلية المنطوية تحت الجيش الوطني التابع للحكومة المؤقتة التي شكلها الائتلاف الوطني.

في حين كان تتفكك تنظيمات الإسلام السياسي واحداً تلو الآخر بعامل الوقت أنشأ الإخوان المسلمون تنظيماً جديداً أكثر انفتاحاً للخروج من حمولة التركة الثقيلة لتاريخ الإخوان، وإيجاد ذراع عسكري أكثر مدنية وأكثر مرونة يمكن الاعتماد عليه لاحقاً، هو حزب وعد (الحزب الوطني للعدالة والدستور) الذي أشهر في 2013/11/11، وبالرغم من مرور سنوات طويلة على تأسيس هذا الحزب إلا أنه ظل تنظيماً راكداً لا يتمتع بشعبية ملحوظة، وعلى ما يبدو فإنه متروك لمراحل لاحقة.

في نهاية عشر سنوات من الثورة لم يعد لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا منافس حقيقي من تنظيمات الإسلام السياسي الناشئة، صار تنظيم الإخوان وفرعه وعد التنظيم الوحيد المتبقي الذي يصارع للاستمرار والثبات، وخلال سنين من صراع الأجيال فيه رغب الشباب في التنظيم بتغيير جوهري في التنظيم على مستوى الأيديولوجيا السياسية والتحول إلى حزب سياسي خالص بدل «الجماعة» وفصل دوره الاجتماعي عن دوره السياسي، أسوة بإخوان تونس، لكن التنظيم العميق الممثل بقيادات تاريخية مانعت وأحكمت قبضتها في الانتخابات الأخيرة على التنظيم مانعة من احتمال حدوث أي تغيير فيه.

3-2– العدو شيعي

فشل التدخل الإيراني بالميليشيات الطائفية الشيعية في حماية النظام من السقوط، صارت التنظيمات الجهادية على أبواب معاقل النظام الطائفية في الساحل، لجأ الإيرانيون إلى روسيا لطلب المساعدة بالقوى الجوية لإنقاذ نظام على وشك السقوط، أدى التحالف الروسي الإيراني لإنقاذ الأسد إلى استعادة السيطرة على 64% من الأراضي السورية بعد عشر سنوات من الثورة، ومع استقرار مناطق النفوذ الواقعة تحت سيطرة الدولة لم يعد للميليشيات الإيرانية دور كما كان في السابق، مما حول دور الميليشيات الإيرانية إلى قوة إيرانية خشنة للتشييع وإيجاد قاعدة اجتماعية لوجود دائم

للإيرانيين في سوريا عبر خلق جالية شيعة سوريين موالين لإيران، وذلك في ظل ظروف اقتصادية فائقة الصعوبة وحاجة للتخلص من ضغوط النظام، فالتنظيمات الشيعية توفر فرص عمل لا تتوفر بسهولة وبرواتب مغرية في ظل هذا الوضع الخانق.

هكذا انتقلت الفصائل الشيعية للمهمة السياسية الدينية وهي مهمة كانت تقوم بها إيران بوسائل ناعمة متعددة قبل عام 2011، وهي الآن تفرغت لها مرة أخرى، في وقت تتطلع فيه لتحويل نتائج «انتصارها» إلى وجود دائم في المجتمع السوري بينما تتغلغل في مؤسسات الدولة.

بعد عشرة سنوات من الصراع، يبقى الوجود الشيعي في سوريا يشكل أساس للتوتر والصراع، ويشكل شرخاً في الوعي الديني سيمتد تأثيره إلى عقود بلا شك، فالكارثة التي حلت في سوريا وكان هؤلاء من صناعها تخلق مستقبلاً أسود يجعل المنطقة قابلة للانفجار في أي لحظة، ليس فقط في سوريا وإنما أيضاً فيما حولها.

4-2– انشطار الجماعات

فرضت أحداث الثورة على النظام، معادلة جديدة، ولم يعد ثمة هناك مسافات من النظام: إما معه أو ضده، وفي سبيل ذلك يتم ممارسة القوة العارية لإجبار الشيوخ وعلماء الدين والانتماءات وبشكل خاص شيوخ الطرق وزعماء الجماعات لإظهار الولاء والانخراط في الخطاب المعادي للثورة وخططه، فلم يعد ثمة مساحة للحياد. وهو أمر كان له من نتائجه في انقسام طبقة علماء الدين والجماعات الدينية، كما عرّض القناعات الدينية لدى قطاع واسع من السوريين لهزة عنيفة غيرت من أشكال التدين الشعبي الذي يكون عمقه الفعلي.

لم يملك السوريون مكاناً يمكنهم اقامة اجتماع عام أو التواصل المباشر مع العموم فكل ذلك ممنوع، المكان الوحيد الذي يوفر مثل هذا الاجتماع دون أن تكون أجهزة الدولة قادرة على منعه هو صلاة الجمعة في المساجد! لم يكن أمام السوريين مناص إذا من الجامع لخروج المظاهرات يتم فيها اشراك الجميع دون تمييز، يفسر هذا حضور الشباب المسيحيين ومن الأقليات الدينية الأخرى للمساجد بهدف الخروج في المظاهرات، كان الأمر مفهوماً للجميع أن النظام لم يترك حيزاً عاماً لم يمنعه وعجز عن هذا الحيز.

لقد كان لخروج المظاهرات من المساجد نتيجتين مهمتين: الأولى، تعميق أزمة الشيوخ ووضعهم أمام خيارين لا ثالث لهما، مع الثورة أو ضدها. والثاني، فتح التساؤلات حول علاقة الدين بالاستبداد على نطاق عام لم يسبق له مثيل. ما من شك أن ذلك سيكون له عواقب، إذ سيجذ اهتمام قطاعات واسعة من الشباب السوريين للاهتمام بحقل الدين بشكل غير مسبوق، كما أنه سيكون بداية لمراجعات ذاتية ستشكل أساساً للتحولات الدينية اللاحقة.

جزء من ضغط النظام على المشايخ ووضعهم أمام خيار ضد الثورة أو ضدها يرجع إلى خروج المظاهرات من المساجد وهو جزء مكمل لضغط المتظاهرين أساساً، والجزء الثاني والأهم هو استخدام الدين في الصراع مع المجتمع ومواجهة ثورة شعبية، لاعتقاده أن الدين عامل حاسم في حياة السوريين. لكن الذي حصل أن الموقف من الثورة والذي يعني موقف من إرادة الشعب بالتحرر صار موقفا من رجال الدين أو من الدين نفسه، إذ يفترض أن الدين جاء ليكون في صف الشعوب المقهورة وليس في صف قاهريها. بمعنى آخر: الموقف من الثورة هو معيار الموقف الديني الصحيح.

الانقسام ظهر حديًّا حيث لا خيارات؛ إذ إن جميع حلفاء النظام السابقين من الجماعات سيندمجون أكثر في خطابه، جماعة كفتارو، وجماعة الفرفور ، وهو خيار يسهل التنبؤ به لم يعرف العلاقة السابقة بالجماعتين مع النظام. لكن الجديد هو موقف جماعة القبيسيات، فقد دأبت الجماعة على إبقاء مسافة من النظام، إلا أن اغتيال فاطمة الخباز إحدى قيادات القبيسيات الأقرب إلى مؤسسة التنظيم منيرو القبيسي؛[91] لمساعدتها ضحايا النزوح القسري خلال الثورة أفزع الجماعة ودفع بالجماعة لمزيد من الاقتراب من النظام، إذ أظهرت بعض قيادات الجماعة انخراطاً تاماً لقيادات في الجماعة في أجندة النظام وخطابه. وكوفئت لاحقاً بمناصب في مؤسسات النظام، فالقيادية في الجماعة سلمى عياش عُيِّنت عام 2014 معاون وزير أوقاف (منصب يعادل نائب وزير).

عوامل كثيرة دفعت بالقبيسيات للانخراط في هذا المسار، فمن جهة هنالك تغلغل القبيسيات في الطبقة الغنية في دمشق، وهي طبقة على صلة وثيقة بأجهزة النظام لتعلق

91 موسى، محمد خير. القبيسيات: الجذور الفكرية والمواقف السلوكية (اسطنبول: كتاب سراي، 2020، ص97.

مصالحها به، الأمر أصبح أكثر تأثيراً عندما أصبح جزء من قيادات الصف الثاني من أبناء المسؤولين والتجار المتحالفين مع النظام، مثل الشيخة سلمى عياش (قريبة وزير الأوقاف)، ولا ننسى أن الشيخة أميرة جبريل من قيادات الصف الأول هي أخت أحمد جبريل زعيم الزعيم الفلسطيني الموالي بشدة للأسد ولا شك أنه في مثل هذه الأزمات سيتم استثمار كل علاقة ممكنة لجرهم إلى التحالف المطلق مع نظام الأسد. غير أن هذا الانحياز الجديد إلى نظام الأسد أدى إلى الانقسام في الأتباع وانفضاضهم عن الجماعة.[92]

خاتمة

أدى دخول الجماعات الإسلامية وتنظيمات الإسلاميين في الثورة أولاً إلى تصعيد العمل المسلح ونزع الهدف السياسي الوطني منه، والنزوع إلى تكوين امارات حرب مستقلة بالمعنى الحرفي للكلمة، و الاقتتال الطاحن واستباحة المجتمع ودمه لإخضاعه بالقوة، وثانياً إلى صعود الخطاب السلفي الإسلامي ومشروع تطبيق الشريعة وتغييب الخطاب السياسي الوطني وإقامة دولة حرية وكرامة، مما شكل واحد من الذراع القوية لتردد المجتمع الدولي ومماطلته في دعم تغيير النظام، وثالثاً إلى تحطيم المجتمع وتدمير بناه، والتحول إلى عب هائل على كاهله ينتظر اللحظة التي يتخلص بها منهم، ورابعاً إلى تغيير في التدين الشعبي ودفع الشباب إلى المجهول.

تفككت كل التنظيمات الأيديولوجية تقريباً، مع نهاية السلفية الجهادية تم المضي قدماً نحو التخلي عما تبقى من الأيديولوجيا الإسلامية السياسية والتحول إلى خطاب وطني يتبنى أهداف الثورة مرة أخرى، نحت التنظيمات المتبقية إلى السياسة والواقعية، ولكن بعد فوات الأوان.

لقد خسر الجميع، لكن الخسارة الأعظم التي تسبب بها الإسلاميون كانت خسارة الثورة وخسارة الشعب نفسه.

---

92 حول الجماعة وتحولات علاقتها بالنظام انظر: الحاج، الدولة والجماعة، ص36. وعمادي، عمرو. «علمانيةً تنظيمياً: الحركات الإسلامية الدمشقية والثورة السورية»، ترجمة حمزة عامر، معهد العالم للراسات، 31 أذار/مارس 2018. انظر البحث على الوصلة: http://alaalam.org/ar/translations-ar/item/678-712310318 تاريخ المشاهدة: 12-6-2020

الجماعة الإسلامية في لبنان:

تحولات حركة إسلامية في سياق معارض

شفيق شقير[93]

مقدمة

اندلعت الاحتجاجات العربية، نهاية عام 2010 وبداية عام 2011، وغلب عليها وصف و اسم «الثورات العربية»، وكانت الحرية والكرامة والخبز تتقدم مطالب المحتجين، ثم تجددت الاحتجاجات عام 2019، واصطلح بعضهم على تسميتها بالموجة الثانية كامتداد لثورات عام 2011 بوصفها الموجة الأولى منها، ولكن غلب عليها وصف الحراك.

أحد الفروق بين الموجتين، أن خطاب الأولى تحول إلى خطاب عام يدعو كل الشعوب العربية للثورة، وكان أحد أهم شعاراتها: «الشعب يريد إسقاط النظام»، باللغة العربية الفصحى وموجَّهًا لكل العالم العربي، فكانت ثورات تونس ومصر وليبيا وسوريا، ووصل صداها إلى عدة دول أخرى في المشرق العربي دون أن تتمكن منها مثل الأردن، وإلى حدٍّ ما لبنان، كما لم تبلغ المغرب بنفس القوة حيث استطاعت المؤسسة الملكية استيعاب الثورات. وكان الإسلاميون إحدى العلامات المميزة لهذا الحراك حتى اتُّهموا بأنهم وراء الثورة أو أنهم خطفوها. أما خطاب الثانية، التي اندلعت عام 2019، فكانت شعاراته الغالبة بلهجات محلية، وإن اجتمعت على المطالبة برحيل جميع الطبقة السياسية الحاكمة دون التركيز على «إسقاط النظام»، إلا في الحالة السودانية التي تميز حراكها بالمطالبة بإسقاط نظام الإسلاميين وليس البشير فحسب. فكان في الجزائر

93 باحث في مركز الجزيرة للدراسات، متخصص في شؤون المشرق العربي، والحركات الإسلامية. حاصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية (فرع القانون والفقه وأصوله). تغطي اهتماماته البحثية الأزمات الداخلية في المشرق العربي والنزاع العربي-الإسرائيلي، وكذلك التيارات الإسلامية السُّنِّية والشيعية، والجماعات الجهادية، ومقولاتها الفكرية والفقهية وتوجهاتها السياسية. له مشاركات وبحوث عدة، منها: حزب الله: روايته للحرب السورية والمسألة المذهبية، و«علماء» التيار الجهادي: الخطاب والدور والمستقبل، والجذور الأيديولوجية لتنظيم الدولة الإسلامية، والحراك اللبناني: السياق العربي وتحديات نسخة الطائف الثالثة، والأيديولوجيا الناعمة لـ «الإسلام السياسي» ومستقبله بعد الربيع العربي.

شعار «يتنحاو قاع»، وفي العراق «شلع قلع»، وفي لبنان «كلن يعني كلن». ويلاحظ «اختفاء» ظل الإسلاميين في الموجة الثانية نسبيًّا، وإذا كان لهم حضور في بعضها، فكان كجزء من شرائح اجتماعية لها مطالب وطنية محددة.

وأحد الفروق المهمة الأخرى بين دول الموجتين، أن دول الموجة الثانية هي بخلاف الأولى، شهدت احترابًا داخليًّا وتجارب دموية، فالجزائر شهدت العشرية السوداء (1992-2002)، والسودان انتهى بانفصال جنوبه عن شماله (عام 2011) فضلًا عن أزمة دارفور (منذ العام 2003)، أما لبنان الذي شهد حربًا أهلية (1975-1990) فكانت ولا تزال الطائفية شاخصة في نظامه، فمن الواضح أن هذه الدول لم تجد مسارها في «إسقاط النظام» بما هو دولة وبيروقراطية قائمة ونظام تقني لصالح فريق سياسي آخر كما هو في الموجة الأولى[94]. فالموجة الثانية ركزت على تغيير الطبقة الحاكمة كلها، باعتبارها المسؤولة عما آلت إليه الأوضاع في تلك الدول، في محاولة لتجنُّب مصير الموجة الأولى ووضع مسافة معها، ولتجنب أسباب النزاع الأهلي مرة أخرى، وربما هذا أحد أسباب محاولة تجنب مصطلح الثورة في الموجة الثانية عربيًّا، حتى شاع وصف الحراك عليها.

ولا يمكن تجاهل تراجع الإسلاميين في المنطقة وأيضًا تغير البيئة الإقليمية في علاقتها معهم بعد انكسار ذروة الربيع العربي، فبعد أن كانت الغاية منذ الثمانينات تقريبًا -وبتشجيع من دول ومؤسسات غربية- دمجهم في أنظمة دولهم وتشجيع انخراطهم في الانتخابات بالتوازي مع تشجيع المسار الديمقراطي في المنطقة، فقد أصبح مركز السؤال لدى كثير من دول المنطقة: كيف يمكن الحد من تمدد الإسلاميين؟ وهو ما حصل بالفعل[95]. فقد اندفع الإسلاميون للانخراط في سياق الربيع بوصفه فرصة «ديمقراطية» (من منظورهم على الأقل) ليحققوا أهدافهم، ومن ثم جاء التبدل بانحسارهم مع انحسار مدِّ الربيع ودفع أثمان باهظة لخياراتهم.

94 يُنظر: شفيق شقير، الحراك اللبناني: السياق العربي وتحديات نسخة الطائف الثالثة، دورية لباب للدراسات الاستراتيجية والإعلامية الصادرة عن مركز الجزيرة للدراسات، العدد السادس، مايو/أيار 2020، ويمكن الاطلاع عليها على موقع المركز، (تاريخ الدخول: 12 يونيو/حزيران 2021): https://bit.ly/3vpEvvr

95 ينظر: شفيق شقير، الأيديولوجيا الناعمة لـ«الإسلام السياسي» ومستقبله بعد الربيع العربي، دورية لباب للدراسات الاستراتيجية والإعلامية الصادرة عن مركز الجزيرة للدراسات، العدد الثاني، مايو/أيار 2019، ويمكن الاطلاع عليها على موقع المركز، (تاريخ الدخول: 12 يونيو/حزيران 2021): https://bit.ly/3gqI9zEa

وبغضِّ النظر عن كل الأسباب التي تُطرح وراء هذا التغير ومدى مسؤولية الإسلاميين أنفسهم عنه، فإنها تركت تأثيرات وتداعيات على عموم الإسلاميين وعلى خطابهم، سواء في بلدان الثورات أو في عموم المنطقة، كما فتحت بابًا واسعًا لمراجعة ومناقشة هذه التبدلات المتكررة، وليس بالضرورة أن يكون منهجيًّا أو إيجابيًّا.

وإذ تتناول هذه الورقة الجماعة الإسلامية في لبنان في هذا السياق، فإنها تفترض أن الجماعة لم تكن استثناء من هذه الحالة بوصفها امتدادًا لحركة الإخوان المسلمين، ولمشاركتها في الموجة الثانية من الثورات (2019). كما أن صعود الإخوان المسلمين والقوى المحسوبة عليها سياسيًّا في سياق الربيع العربي عام 2011، كان ليفتح آفاقًا سياسية أمام الجماعة الإسلامية لم تُتح لها من قبل، بما يؤهلها للعب دور سياسيٍّ مُعتبَر في الساحة اللبنانية. ولكن هذه النافذة ما لبثت أن أُغلقت بالانقلاب في مصر (عام 2013)، وما تلا ذلك من تشكُّل «تحالف عربي مضاد للثورات» ولحركة الإخوان المسلمين ضمنًا، ومحاصرتها على صعيدٍ عربيٍّ وإقليميٍّ ودوليٍّ[96].

والجماعة شأنها في هذا شأن بقية الحركات الإسلامية، فقد شهدت تحولين إبان الربيع العربي: الأول: بعد أن بلغ الربيع ذروته؛ حيث اندمج الإسلاميون بالواقع السياسي، وأخذوا يتكيفون مع متطلبات السلطة في الدولة الحديثة. أما في الثاني، كان عليهم التكيف مع تراجع الربيع والبحث عن مربع للمعارضة، بما يسمح لهم بالاعتراض والبقاء في اللعبة السياسية. ولا تخلو الجماعة من ظهور عوارض وتأثير هذين التحولين في بنيتها ورؤيتها وخطابها السياسي، إلا أنها في الحقيقة كانت قد اختبرت تحديات سابقة على الربيع، قد لا تختلف في بعض نتائجها عن مثل هذه التحولات، لأنها وُلِدت إلى حدٍّ كبير متحررة من كثير من القيود التي اعتاد إسلاميو بقية الدول العربية أن يعانوها، فلبنان بلد متنوع يحول دون ظهور مركز حكم قوي، وأيضًا سلطة استبداد تقليدية، كما أن طبيعة النظام اللبناني الطائفي فرضت عليها قيودًا من نوع آخر، ولها إكراهاتها الخاصة بهذا النموذج المشرقي.

لهذا، ستراجع الورقة بعد الوقوف على طبيعتها ووظيفتها في «الحركة الإسلامية»،

---

96 ينظر: شفيق شقير، الجماعة الإسلامية والحراك في لبنان، 10 يوليو/تموز 2020، منتدى الشرق، (تاريخ الدخول: 12 يونيو/حزيران 2021): https://bit.ly/3pMv9s5

أبرز التحولات التي انتهت إليها الجماعة بعد الربيع العربي، لكن بوصفها امتدادًا لخبرة الجماعة وما شهدته من مكاسب وإخفاقات في تاريخها، ومن خلال التدقيق في مسيرتها وأبرز المحطات التي شهدتها، مع التركيز على مشاركتها في الحراك اللبناني، عام 2019، لتكون الدلالة الأساسية على ما يشغل فكرها، وعلى الاتجاه الذي قد تسلكه في المستقبل.

السمة الدعوية والإقليمية للجماعة

بلا جدال ولا عناء، ويكاد يكون مسلَّمة، فإن الطبيعة الدعوية والإقليمية هي التي تطغى على الجماعة الإسلامية في لبنان، وذلك لسببين على الأقل: الأول: أنها امتداد -فكري- لحركة الإخوان المسلمين التي تأسست في مصر، وهذه الأخيرة تصف نفسها بأنها «دعوة» وليست حزبًا سياسيًّا فحسب، وتعرّف نفسها على أنها عالمية[97]، كما هي طبيعة الدعوة التي تحملها ، و تستصحبها في خطابها حتى أثناء لعبها أهم أدوارها السياسية، كما أن ترويجها لعالميتها يتركز على طبيعتها الدعوية أكثر من طبيعتها السياسية. والثاني: بسبب نشأة الجماعة في السياق اللبناني وظروفه. فالجيل المؤسس للجماعة كانوا نشطاء بالأصل في جمعيات دعوية بطبيعتها، مثل جمعية مكارم الأخلاق (تأسست عام 1940)، وبوجه أخص «جماعة عباد الرحمن» (تأسست عام 1949)، وهي جمعيات اعتادت أن تلعب أدوارًا سياسية محدودة تحتاجها الدعوة، أي تحت سقفها، وهو ضابط لا يزال له حضوره[98]. كما أن هؤلاء المؤسسين لعبوا أدوارًا تنظيمية وفكرية وفقهية تتجاوز لبنان، فكُتُب فتحي يكن (أمين عام الجماعة بين 1962-1992) كانت تركز على التربية التنظيمية العابرة للانتماءات الوطنية[99]، والشيخ فيصل مولوي (أمين عام الجماعة بين 1992-2011) كان فقيهًا متجاوزًا للبنان؛ فهو مؤسس في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين وكان نائبًا للشيخ القرضاوي في رئاسة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في المملكة المتحدة ومن مؤسسيه، وكان أحد المفتين المعتبرين لدى التيار الإخواني عمومًا، وهكذا

97 يمكن العودة لرسائل حسن البنا، وللوقوف على ملخص لرؤية حركة الإخوان، يُنظر: شفيق شقير: منهج حركة الإخوان المسلمين ورؤاها الفكرية، الجزيرة نت، 3 أكتوبر/تشرين الأول 2004، (تاريخ الدخول: 30 مايو/أيار 2021): https://bit.ly/2RV9zW1

98 التي كانت تعتبر قفزة في العمل الدعوي، وهي جماعة دعوية ولا تزال قائمة حتى اليوم، وإن كان يطغى عليها اليوم العمل الخيري وليس الدعوي.

99 من كتبه الشهيرة مثلًا: «ماذا يعني انتمائي للإسلام؟».

دواليك. لذلك، كان لبنان أشبه بذاكرة احتياط للحركة الإسلامية في بعض الفترات، لاسيما أنه صدرت في بيروت مثلًا مجلة المجتمع لفترة (1957-1966)، ومن ثم مجلة الشهاب (1967-1975) التي أصبحت أشبه بسجل للإسلاميين وكانت الوحيدة المعبِّرة عنهم حينئذ[100]، ويبدو أن الفرع الإخواني اللبناني أدمن السعي لمتطلبات هذا الدور رغم تراجعه ورغم الأدوار الأخرى التي أضافها أو أُضيفت له.

هذه الطبيعة أرست قاعدة في فهم الجماعة الإسلامية في لبنان: الأصل أنها دعوية، وممارستها للسياسة تأتي لخدمة الدعوي وتحت سقفه، والأصل في وعيها السياسي أن يتقدم الإقليمي على المحلي لأنه أسهل وأقرب لفهم الجماعة كغايات كبرى ومتعالية عن المصالح الذاتية والفئوية، مثل: تحرير فلسطين، واستعادة حكم الإسلام، وحماية المسلمين، وإلى آخر ما يشبه ذلك. ودور لبنان وقيادته ليس محليًّا فقط، فقادتها رموز في التعبئة والتثقيف العام للإخوان، وقد يلعبون أدوارًا في المصالحة بين رموز أو فروع من الجماعة إذا اختلفت، والجماعة لا تخطط لنفسها فحسب بل عليها أن تستصحب مصالح أخرى للجماعة، للفلسطينيين أو السوريين أو ربما لمبادرات في الغرب أو الشرق لصالح عموم الدعوة.

من هنا، فإن السياسة في الجماعة ليست متجذرة بوصفها ممارسة في إطار الدولة ولتحقيق برامج وطنية، وإنما بقيت أمرًا بعيدًا إلى وقت قريب مع تغير تدريجي، وهو الأمر الذي تكفل به السياق اللبناني، فكلما انخرطت الجماعة في المحليات اللبنانية أصبحت أقرب لتعريفها السياسي على حساب الدعوي. استصحاب هذه الحقيقة مهم للفرع اللبناني في الإخوان، وإن كان مستقلًّا وليس مرتبطًا عضويًّا بالإخوان، كما يؤكد، لكن متطلبات الارتباط الدعوي تفوق بهذه الصيغة الارتباط العضوي السياسي.

التحولات في السياق اللبناني

شهدت الجماعة الإسلامية تحولات عدة في مسيرتها السياسية، بعضها جاء تفاعلًا وبنسب متفاوتة، مع التحولات التي شهدتها تجارب إسلامية أخرى، سواء على صعيد ضيق خاص أو على صعيد واسع. ولكن تبقى تلك التي جاءت في سياق تطورات الوضع اللبناني واستجابة له، هي الأساس.

100 الجماعة الإسلامية في لبنان منذ النشأة حتى عام 1975، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2009، ص 98 وما بعدها.

كان أبرز تحول في الجماعة هو انخراطها في الانتخابات اللبنانية، عام 1992، واستطاعت انتزاع ثلاثة مقاعد في البرلمان اللبناني (عدد المقاعد 128). وكانت هذه الخطوة كبيرة بالنسبة للجماعة، وأول خطوة نحو التكيف مع الدولة اللبنانية في ظل اتفاق الطائف (1990) الذي أنهى الحرب الأهلية اللبنانية، وكان عليها التخلي عن سلاحها الذي «حملته ضد الاحتلال الإسرائيلي»، شأنها شأن بقية الأحزاب اللبنانية التي تخلت عن سلاحها وانخرطت في أجهزة الدولة اللبنانية، وكان عليها أيضًا أن تتخلى -ولو على التراخي- عن أعضائها الفلسطينيين، الذين كانوا ينضوون تحتها، لاسيما أن واقع الجماعة خلال الحرب الأهلية كان أكثر تطابقًا مع مبادئها العابرة للحدود من هذه الناحية. ففي الفترة الأولى بعد الطائف، بقيت الجماعة متأثرة باتهامات «الأصولية الإسلامية» التي كانت توجَّه لها، خاصة أن علاقتها مع الراعي السياسي للوضع اللبناني، النظام السوري، كانت تتراوح بين السيئة والحذرة. وعلى صعيد الخطاب، كانت «المقاومة» هي المفردة الأبرز في قاموسها ولا تثق بأيٍّ من أطراف السلطة اللبنانية، فكانت مقاربتها للعمل السياسي تقتصر على حدِّ الضرورة، في حين هيمن على خطابها التعبوي الثقافة الإخوانية التقليدية مع إضافات تتلاءم والسياق اللبناني، مثل: رفض الطائفية، والتركيز على وحدة المسلمين والتعايش الوطني وما إلى ذلك من مفاهيم. وفي هذه المرحلة، يمكن ملاحظة نبذ الجماعة للمذهبية وكثرة المشتركات التي تجمعها مع الإسلاميين الشيعة خاصة حزب الله، واتساع خطابها لعموم المسلمين، وتركيزها على التحاور الثقافي -أكثر من السياسي- مع بقية القوى مثل الحوار مع القوميين أو مع رجال دين مسيحيين فضلًا عن المناسبات الوطنية.

أما التحول الثاني والأكثر وضوحًا فكان عام 2000 بعد تحرير الجنوب؛ إذ إن الجماعة الإسلامية حتى في ظل اتفاق الطائف لم تتوقف عن محاولاتها التمسك بالمشاركة في المقاومة العسكرية في الجنوب اللبناني، ولو بحدود متدنية وبالتنسيق مع حزب الله، الذي كان يمسك بهذا الملف بالتوافق مع الإدارة السورية في لبنان وبرعاية إيرانية. ولكن بدءًا من ذاك التاريخ وتحرر معظم الأراضي اللبنانية من الاحتلال الإسرائيلي (ما خلا مزارع شبعا)، يمكن ملاحظة تآكل المساحة المشتركة مع حزب الله التي كانت تجمعهما كمقاومة والخطاب الإسلامي المتصل بها ولو بحدود حينها، وتعزَّز بالمقابل الخطاب السياسي المحلي في بنية الجماعة التنظيمية وخطابها السياسي وحاولت حشد

بقية الإسلاميين السُّنَّة وراءها، لتحدد علاقتهم بالقيم الوطنية والعلاقة الوطنية التي يجب أن تجمعهم مع بقية الطوائف خاصة المسيحية منها، تحت عنوان التعايش ورفض الطائفية السياسية، وضمَّنتها وثيقةً أصدرتها في ديسمبر/كانون الأول 2003، سمتها «وثيقة العمل الإسلامي».[101]

والتحول الثالث، انخراط الجماعة فيما سُميت «ثورة الأرز» عام 2005، بعد مقتل الرئيس رفيق الحريري وأعقبها خروج القوات السورية من لبنان، وإثرها انقسم اللبنانيون إلى قوى 8 و14 آذار، وانحازت الجماعة إلى الأخيرة منها، لاسيما أن تيار المستقبل كان رأس هذا المحور اللبناني، في حين شكَّلت الطائفة السنِّية نواته الصلبة نسبيًّا. وبذا زادت المسافة الفاصلة حتى باعدت بين الجماعة و«حزب الله» ومحوره المحلي المؤيد لسوريا وإيران، واقتربت أكثر من الفريق المناهض لهما، والذي قد يصف نفسه «بالسيادي»، أي المعني باستقلال لبنان عن سوريا وعن محور إيران لاحقًا، ويعطي الأولوية للبنان على الانحياز إلى محاور الإقليم. هذه المرحلة تعتبر الأهم في تحول خطاب الجماعة وبنيتها التنظيمية؛ إذ اعتنقت بعض قيم قوى 14 آذار وأصبحت جزءًا من رؤية الجماعة عمليًّا لاحقًا، وإن كانت سياسيًّا تحرص من حين لآخر على التأكيد أنها لا تزال على الحياد، لتحافظ على ما تبقى لها من مشتركات مع حزب الله في خطاب المقاومة والموقف من فلسطين ورفض النظام الطائفي، والأهم الخشية من أية مواجهة مذهبية بين المسلمين. كما أنها من الناحية العملية شاركت إلى جانب حزب الله ولو بشكل محدود في حرب 2006 ضد إسرائيل.

وبالمقابل، أخذت الجماعة تعتنق أفكار بناء الدولة والاستقلال، والتمييز بين أي سلاح يُستعمل في «الداخل اللبناني» أو يمارس العنف، وهو غير مشروع عندها، وبمقابله الآخر المشروع وهو «سلاح المقاومة» ويجب أن ينسجم مع استراتيجية الدولة الدفاعية وتحت سقفها. وأسست الجماعة لهذا الخطاب في وثيقة أصدرتها مع قوى إسلامية رديفة

101 جاء إصدار الميثاق في ختام أعمال مؤتمر الميثاق الإسلامي الذي دعت إليه الجماعة الإسلامية، وعُقد في العاصمة اللبنانية، بيروت، في 14 ديسمبر/كانون الأول 2003. للاطلاع على نص الميثاق، يُنظر: المركز اللبناني للأبحاث والاستشارات، (تاريخ الدخول: 12 يونيو/حزيران 2021): https://bit.ly/3gk24Af

لها بالعادة في سبتمبر/أيلول 2007 [102]، في أعقاب أحداث نهر البارد (مايو/أيار 2007) [103]؛ حيث تحصَّنت مجموعة «فتح الإسلام» وهي مجموعة جهادية في مخيم نهر البارد في شمال لبنان، وحسم الجيش اللبناني المعركة معها بعد الدخول إلى المخيم وقضى عليها. ويمكن الجزم بأن موقف الجماعة فيما خصَّ العنف والخروج على الدولة بالسلاح وكثير من الانحيازات للمحلي والوطني على حساب الإقليمي والأيديولوجي، تجذَّر بعد عام 2008، أي بعد أن اجتاح حزب الله بيروت عسكريًّا في مواجهة ضد تيار المستقبل. ومن تداعيات هذا الاجتياح أن أصبحت الجماعة أكثر قربًا من هذا الأخير، أي تيار المستقبل، وفازت بتحالف معه في انتخابات 2009 بمقعد نيابي واحد عن مدينة بيروت.

الجماعة في الربيع العربي 2011

لم يكن تفاعل الجماعة مع ثورات الربيع العربي، عام 2011، مباشرًا لأن لبنان لم يكن جزءًا منها، وإن شهد مظاهرات من باب التفاعل مع ما يجري في الإقليم ولم تتحول إلى حالة محلية. بالطبع، احتفت الجماعة بالثورات لأنها في ذروتها حملت الإخوان المسلمين في مصر إلى الحكم، وأعادتهم إلى تونس (حركة النهضة) ليكونوا جزءًا من السلطة، وكانت تعد بتقدم إسلامي في عموم المنطقة، وحتى الساحة اللبنانية كانت تتحضَّر لمثل هذه الحسابات وتأخذها بالاعتبار في علاقتها مع الجماعة الإسلامية. وربما أهم مكسب حازته الجماعة الإسلامية من انخراط جماعة الإخوان المسلمين على الصعيد الوطني والتماهي مع السياسات المحلية بلا تحفظ في المركز، مصر، هو إضفاء الشرعية على التغيرات التي اكتسبتها سلوكًا وتجربة في السياق الوطني اللبناني، ولولا ذاك لبقي بعضها محل اجتهاد أو شك.

إلا أنه بعد سقوط حكم الرئيس، محمد مرسي، (30 يونيو/حزيران -2012 3 يوليو/تموز 2013)، وتعثر مسار الثورات في مصر، تعززت الحسابات الطائفية لبنانيًّا في قراءة الثورات وتحديدًا لدى قوى 8 آذار الحليفة للنظام السوري وإيران، لتؤكد وفق رؤيتها أنها حالة سُنِّية أكثر مما هي حالة عربية أو وطنية، وكانت جزءًا من الخطاب

102 ينظر نص الوثيقة في موقع الإخوان المسلمين، الوثيقة الإسلامية حول العنف والتطرف وأحداث نهر البارد، 24 سبتمبر/أيلول 2007، (تاريخ الدخول: 12 يونيو/حزيران 2021): https://bit.ly/3zdhqPn

103 الجزيرة نت، أبرز المواقف والأحداث في مواجهات نهر البارد، 3 سبتمبر/أيلول 2007، (تاريخ الدخول: 12 يونيو/حزيران 2021): https://bit.ly/3uTWSYO

الإعلامي الذي عزَّز من «التحالف» بين حزب الله والتيار الوطني الحر برئاسة ميشال عون (رئيس الجمهورية اللبنانية الحالي منذ 2016)، وحصل خلْط في هذه القراءة بين الثورات خاصة السورية منها، والتيارات المتشددة مثل داعش والنصرة، أو بين عموم الثورات والتيارات التكفيرية والإخوان، على أنها فريق واحد ضد الأقليات في المنطقة. واستفاد حزب الله من هذا الخطاب لتجاوز أي عقبات محلية لبنانية قد تعترض دوره الإقليمي، لاسيما أنه كان يتطلب فتح خطوط عسكرية عبر الحدود اللبنانية-السورية، وليكون دور «المقاومة» مشروعًا في محاربة «التكفير» كما هو مشروع في محاربة «الاحتلال الإسرائيلي». وبالمقابل، تعزز الخطاب المذهبي في الجماعة بمقابل هذا الخطاب وتصدرت أولوية الحفاظ على الوجود السُّني في الإقليم المضطرب، وتراجع فيه البعد الأيديولوجي الإخواني بشكل كبير.

ويمكن تتبع تداعيات الربيع العربي في الرؤية التي طرحتها الجماعة في 14 مايو/أيار 2017، وأطلقت عليها اسم: «رؤية وطن»[104]، والتي أهم ما فيها التأكيد على لبنانيتها وأنها مستقلة عن حركة الإخوان المسلمين وإن كانت جذورها وفكرها وأدبياتها إخوانية. فبقدر ما تعكس الرؤية هذه براغماتية فائقة لتعيد تقديم نفسها كقوة محلية «مستقلة»، فإنها كانت تعزز من التلاقي مع تيار المستقبل، لاسيما أن فكرة إيجاد ثنائية شبيهة ولو قليلًا بالثنائية الشيعية (تحالف حركة أمل وحزب الله) كانت تراود بعض قادة الجماعة وبعض الشرائح في تيار المستقبل. إلا أن الموقف المناوئ للإخوان من قبل دول عربية، مثل مصر والسعودية خصوصًا، عزَّز من بُعد المسافة بين الطرفين، لأن الجماعة إخوانية وعلى تيار المستقبل أن يخاصمها لا أن يتحالف معها.

الجماعة في الحراك اللبناني

انفجرت الموجة الثانية من الثورات عام 2019، وكان لدى لبنان كل الأسباب لتندلع فيه «الانتفاضة» أو «الحراك»، في 17 أكتوبر/تشرين الثاني 2019، من الاقتصادي إلى السياسي؛ إذ عمَّت الاحتجاجات كل المناطق اللبنانية، من الشمال إلى الجنوب، واستدرك اللبنانيون ما فاتهم أو تجاوزوه من احتفاء ببعض ما جاءت به ثورات الربيع

104 ينظر نص رؤية وطن في موقع مجلة الجماعة الإسلامية: الأمان، بلا تاريخ. (تاريخ الدخول: 12 يونيو/حزيران 2021): https://bit.ly/350RqJg

العربي السابقة (2011)، من نبذ للطائفية والدعوة لإسقاط ما اصطُلح على تسميته: طبقة الأحزاب الحاكمة، أي تلك الأحزاب التي تناوبت على الحكم منذ اتفاق الطائف حتى اليوم. ومعظم الأحزاب اللبنانية إما وقفت ضد الحراك، مثل الثنائي الشيعي (حركة أمل وحزب الله) والتيار الوطني الحر، أو تحفَّظت عليه وتجنَّبت المواجهة المباشرة معه وربما حاولت الاستفادة منه، مثل تيار المستقبل، في حين أن هناك أحزابًا أيَّدته بالمطلق وبلا شروط، وهي قليلة جدًّا، ومن هذه الأحزاب: الجماعة الإسلامية.[105]

ويمكن فهم تموضع الجماعة في الحراك، نظرًا لظروف وطريقة عمله، ولهوية الشرائح والمناطق والجهات التي انخرطت به. فقد نشأ الحراك وتأجج في المدن والسُّنَّة موزعون عليها، خاصة بيروت العاصمة. وجهويًّا، مدينة طرابلس شمال لبنان، التي شهدت التجمُّعات الأكبر وحافظت على قوتها رغم تراجع بقية المناطق مع مرور الوقت؛ لأنها من أكثر المتضرِّرين من النظام اللبناني. فطبقيًّا، تضمُّ طرابلس الشرائح الأفقر[106]، ومذهبيًّا فيها الخزان السُّني الأساسي، الذي ما فتئ يشكو من التمييز الطائفي ضده والتهميش، نتيجةَ تطور الأحداث ضده، سواء محليًّا أو في الإقليم.

وهذا لا ينفي أن الحراك أربك الجماعة لأن بنيتها التنظيمية وأدبياتها الفكرية لا تساعد على ذلك. فاعتماد الجماعة مقاربة «الإطار الشامل» في فهم الإسلام وفي مقاربة العمل السياسي، أي «السعي لجعل الإسلام حاكمًا على كافة مجالات الحياة»، «يجعل من الصعب عليها التعامل مع الشأن العام في بلدٍ متعدِّدٍ دينيًّا ومذهبيًّا كلبنان بمرونة عالية، كما أن النمط التربوي لا يزال يغلب على أدائها». «ولكن تأييد الجماعة للحراك وانخراطها فيه سهَّل عليها هذه المهمَّة»[107]، كما أن طريقة عمله كانت تسمح للجماعة أو لأي تنظيم سياسي أن ينخرط فيه بأي مجموعة وتحت أي اسم، فقد كان الحراك ينشط عبر مجموعات صغيرة مستقلة ومنتظمة كل منها بنفسها ولا يربطها أي عامل تنظيمي

105 شفيق شقير، الجماعة الإسلامية والحراك في لبنان، مصدر سابق.

106 بالطبع، زادت نسبة الفقر في لبنان بسبب الانهيار المالي وعمَّت معظم الأراضي اللبنانية، ولكن قبل الحراك اللبناني كانت طرابلس الأفقر بينها، ولا تزال حتى اليوم وبشراسة أشد. يُنظر لهذه الغاية مثلًا: دراسة الإسكوا التي أطلقتها في يناير/كانون الثاني 2015، وتقول: إن 57% من أهلها فقراء، منهم 26% أشد فقرًا، (تاريخ الدخول: 12 يونيو/حزيران 2021): https://www.unescwa.org/ar/node/12315

107 مقابلة للباحث عبر الهاتف مع النائب السابق عن الجماعة الإسلامية في البرلمان اللبناني، عماد الحوت، (22 يناير/كانون الثاني) 2019.

مع سواها، وتقوم أولوية عملها على إعلاء شأن القضايا المطلبية وخفض أو تأجيل القضايا السياسية، وقد حلَّت هذه المجموعات في العمل السياسي خاصة في الأيام الأولى للحراك، مكان العمل السياسي الحزبي إلى حد ما، واستمر تأثيرها ولو بنسبة قليلة إلى حين تفشى وباء كورونا[108]، حيث اتخذت الحكومة اللبنانية إجراءات التعبئة العامة، في 15 مارس/آذار 2020، وأوقفت نشاطات الحراك.[109]

وأيضًا بالنظر إلى التطور الذي شهدته الجماعة في مسارها اللبناني، ولصلة الحراك من حيثُ المسار والرؤية -كحدثٍ وما يحمله من قيمٍ سياسية- بما شهده العالم العربي من ثورات عام 2011، ونظرًا لأن مركز الثورات ديمغرافيًّا وجهويًّا كان في أغلبه في المكون السُّني؛ ما جعل من السهل على الجماعة أن تندمج في الحراك، وأن تتجاوز طبيعتها الدينية والمذهبية في تحول لافت، حتى إنها أسهمت في صياغة أهداف الحراك بطريقة ما. فقد أطلقت الجماعة مبكرًا، في 25 أكتوبر/تشرين الأول 2019، «مبادرة» تقوم على «إعلان مرحلة انتقالية مدَّتها ستة أشهر، وتقليص فترة الرئاسات الثلاث (البرلمان والحكومة والجمهورية)، ومجالسها الموجودة، وتشكيل الهيئة الوطنية لإلغاء الطائفية السياسية، وإقرار قانون انتخابي عصري خارج القيد الطائفي»، و«تشكيل مجلس شيوخ للتمثيل الطائفي (كما ينصُّ اتفاق الطائف)، وانتخاب مجلس نيابي جديد (خارج التمثيل الطائفي كما ينصُّ اتفاق الطائف) ورئيس له، وانتخاب رئيس للجمهورية وتشكيل حكومة جديدة». كما دعت المبادرة إلى «إقرار سريع لقانون استعادة الأموال المنهوبة».

ومن الواضح التشابه بين مبادرة الجماعة والأهداف التي أعلن عنها الحراك، وهو ما دعا بعض قيادات الجماعة إلى التأكيد أن أهداف الحراك -كما انتهت إليه من حيث الصياغة أو بعضها على الأقل- قد استُفيدت من مبادرة الجماعة ومن ناشطيها. وقد يصحُّ بعض هذا الادعاء من حيثُ مساهمة الجماعة وناشطيها -كما سواهم- في بلورة هذه الأهداف حتى باتت مانيفستو الثورة، خاصةً في الشهر الأول، إلَّا أن هذه المطالب كانت متداولةً منذ اليوم الأول وسط الناشطين ولو بصيغٍ مختلفة.[110]

108 مقابلة للباحث مع الصحافي والباحث، توفيق شومان، بيروت، (21 نوفمبر/تشرين الثاني 2019).

109 ينظر: شفيق شقير، الحراك اللبناني: تداعيات كورونا والموجة الثانية، مركز الجزيرة للدراسات، 4 مايو/أيار 2020، (تاريخ الدخول: 12 يونيو/حزيران 2021): https://bit.ly/3w30IjT

110 شفيق شقير، الجماعة الإسلامية والحراك في لبنان، مصدر سابق.

بالمحصلة، هذا الأمر ينبئ بتطابق بين تطلعات الجماعة والحراك على المستوى النظري، ويثبت قدرة قادة الجماعة وجهوزية قاعدتها للمشاركة في المبادرات الوطنية العابرة للطوائف وبقناعة دون اعتراض، رغم أن أعضاءها في أغلبهم اقتصاديًّا من الطبقة الوسطى ومن المتعلمين نسبيًّا، في حين أن القيود التنظيمية في الجماعة باتت هشَّة نسبيًّا؛ ما يفتح المجال واسعًا للاعتراض لو وُجد، إلا أنها من حيث المشاركة الفعلية في الحراك، كانت مشاركة جزئية عبر مجموعات صغيرة في المناطق وباسمهم الشخصي كجزء من المجتمع اللبناني، وليس باسم الجماعة كفريقٍ سياسيٍّ، ويعلِّل بعضُ قادتها سبب ذلك بالرغبة في التماهي مع طبيعة الحراك الشعبية والحفاظ عليها، لأن الانخراط بأي اسمٍ تنظيميٍّ من أي طرف كان سيفجِّر الحراك من داخله.[111]

وقد يكون هذا الأمر صحيحًا، ولكن بمراجعة الشرائح التي شاركت في الحراك، يُلاحَظ بوضوح على الصعيد الأيديولوجي حضور اليسار، وتميزه بالقدرة على الحشد والتأثير والتوجيه في مسار الحراك، كما تركت الجمعيات النسائية بصمة واضحة ولافتة، في حين اكتفى الإسلاميون بالتأثير من الباطن والمشاركة في قيادة الحراك، بما تيسر، وحيث تيسر لهم من وراء، حتى في أكثر الساحات ارتباطًا بهم، أي مدينة طرابلس[112]. وهو ما يعود على الأقل إلى سببين: الأول: عدم يقين الجماعة من المصير الذي قد يؤول إليه الحراك، ولا يريدون تكرار ما حدث مع الإسلاميين في بعض دول ثورات عام 2011؛ حيث تعرضوا للتنكيل ودفعوا فاتورتها أكثر من سواهم بكثير بسبب تصدرهم لها. والثاني: أن الجماعة في نهاية المطاف حزب ينتمي لطائفة، وأي تأثير على الصعيد الوطني يتطلب منها صياغة تحالفات مع قوى ثورية أو عابرة للطوائف، أو حتى مع قوى طائفية من طوائف أخرى. وهو ما لم تفعله. لا، بل لم تعقد تحالفات حقيقية حتى مع مجموعات من الحراك التي انضمت للتظاهر معها.

111 مقابلة مع النائب السابق عن الجماعة الإسلامية، عماد الحوت، مصدر سابق.

112 زار الباحث جميع ساحات الحراك في بيروت والشمال والجنوب وهو في ذروته وذلك في العشر الأواخر من شهر نوفمبر/تشرين الثاني 2019، وأجرى مقابلات عدة مع مجموعات وأفراد من نشطاء الحراك، استفاد منها في هذا البحث وفي ورقة سابقة نُشرت له.

التحولات في التنظيم والخطاب

هناك سمتان عامَّتان هيمنتا على الجماعة بعد أحداث الربيع العربي بموجتيه، وتحددان أو تؤثران في مآل التحولات، إحداهما: عوامل وأسباب عززت جمودًا نسبيًّا وعامًّا في الجماعة. الثاني: ويتصل بنمط تفاعل الجماعة؛ حيث كل تحول له ما يقابله من الكوابح. كما أن انشغالات الجماعة الراهنة لا تقل أهمية في هذا الصدد.

أولًا: جمود عام نسبي وأسبابه: بالنظر إلى قوة الحراك والدوافع التي جاء بها، وإلى قوة الأسباب والخطاب الذي انخرطت به الجماعة في الحراك، يمكن الجزم أن جمودًا عامًّا نسبيًّا حكمها في أعقابه، بل ربما الفترة التي سبقته كانت أكثر حيوية ونشاطًا مما بعده. وهذا له أسباب عدة ويمكن التركيز على ثلاثة أسباب رئيسة، منها:

- **السبب الأول:** التناقضات في البيئة الإقليمية: جاء الحراك اللبناني (2019) والجماعة في أضعف حالاتها. فهي تعاني من أزمات مالية متكررة وتعرضت لحصار سياسي إبَّان مرحلة الربيع العربي (2011)، خاصة مع تغير موقف المملكة العربية السعودية التاريخي من حركة الإخوان المسلمين إلى الأسوأ وبالتالي من الجماعة نفسها. وبعد الانفصام الكبير بين الجماعة والإخوان من جهة، وإيران ومحورها بسبب التمدد الإيراني خاصة في سوريا ودور حزب الله القيادي فيه، من جهة أخرى. حتى إن مصر عملت في انتخابات 2018 ضد الجماعة ومنعت من تحالفها مع أي من قوى 14 آذار على وجه الخصوص ولم تحصل على أي مقعد فيها[113]. فالثورة المضادة، بتقدير الجماعة الإسلامية، ليست من فعل الأنظمة العربية التي جرَّمت الثورات أو انقلبت عليها فحسب، بل أيضًا كانت من فعل إيران ومحورها، بالتعبئة المذهبية التي اعتمدتها في حربها ضد «الثورة السورية» أو المعارضة السورية. هذا الوضع أدخل سياسة الجماعة في ارتباك واضح بسبب التناقضات التي طبعت بيئتها الاستراتيجية، فهي في تناقض مع جوارها العربي القريب، سوريا والسعودية ومصر وسواها، كونها «حركة إخوانية» وأخرى تتصل بالثورة. وهي أيضًا في تناقض مع تمدد محور إيران في المنطقة، وتعتبر نفسها معنية بحماية وجود وحقوق وهوية الجماعة السُّنِّية دينيًّا

113 زار الباحث جميع ساحات الحراك في بيروت والشمال والجنوب وهو في ذروته وذلك في العشر الأواخر من شهر نوفمبر/تشرين الثاني 2019، وأجرى مقابلات عدة مع مجموعات وأفراد من نشطاء الحراك، استفاد منها في هذا البحث وفي ورقة سابقة نُشرت له.

ومذهبيًّا في لبنان، فضلًا عن بقية المشرق. ويبدو أن هذا التناقض قد حكم على الجماعة بالمراوحة مكانها بانتظار تغير ظروف بيئتها الإقليمية.

- **السبب الثاني:** تحديات انتقال القيادة: جاء الحراك في لحظة انتقلت فيها قيادة الجماعة من جيل المؤسسين إلى الجيل التالي له، فأمين عام الجماعة الإسلامية الحالي، عزام الأيوبي (2016 حتى اليوم)، هو أول أمين عام من خارج نادي المؤسسين، وكانت تعلَّق عليه آمال في تحديث الجماعة والنهوض بها تنظيميًّا على الأقل، لكنه لم ينجح في ذلك على الأغلب، وقد يعيد بعض العاملين في الجماعة الأمر إلى مواجهته معارضة داخلية شديدة خاصة من المخضرمين فيها، حتى إنه في الدورة الثانية له فاز بالأمانة العامة بفارق صوت واحد فقط. وبالتوازي مع هذه التطورات أيضًا، هناك فجوة واضحة بين القيادة والقاعدة. لا، بل حتى بعض تشتت في الاثنتين معًا، بسبب فارق الأجيال واختلاف التقديرات في قراءة الواقع، والتي برزت مباشرة بعد انتقال القيادة من الآباء إلى الأبناء.
- **السبب الثالث:** وباء كورونا: لاسيما أنه لعب دورًا أصلًا في فرملة احتجاجات الموجة الثانية للثورات[114]، كما أثَّرت تداعيات الوباء على كل مناحي الحياة، وهي غنية عن الذكر.

ثانيا: تحولات وكوابح: كان تفاعل الجماعة مع الحراك وهو عابر للطوائف ولبعض قيمها الدينية، خطوة مفاجئة ومتقدمة بحدِّ ذاتها، ولكن لم تتابعه لاحقًا. فكل تقدم حققته الجماعة على هذا الصعيد بقي له ما يعادله من التحديات والموانع التي قد تحول دون تحولها إلى إجراءات مؤسسية، ولا يمكن ضمان مقدار ومدى تأثيرها في الجماعة على المدى الطويل.

على صعيد أداء الجماعة، أهم التحولات الواضحة فيه، إيلاؤها العمل السياسي المحلي أهميةً أكثر من ذي قبل، وأصبحت جاهزةً أكثر من أي وقتٍ مضى لمزيدٍ من التفاعل مع البيئة اللبنانية المتعدِّدة والمفتوحة، وتبدو اليوم قادرة على الاستجابة للمبادرات وبكفاءة عالية، يساعدها على ذلك «خطابها الأخلاقي» في السياسة، وموقعها في طائفتها إذ هي ثاني أكبر قوة سياسية منظمة لدى السُّنة، وهو ما تأكد بعد تجربتها

114 ينظر: شفيق شقير، الحراك اللبناني: تداعيات كورونا والموجة الثانية. مصدر سابق.

في الحراك. أما قدرتها على صنع المبادرات وإطلاقها بنفسها ففي هذا شك، وهذا له علاقة بتقييم قدرة الجماعة بشكل عام. فالجماعة تمثل فئة من شريحة متدينة في طائفة، وتعتمد معايير نخبوية في التجنيد، تلحظ الأخلاقي والدعوي والفكري فضلًا عن السياسي، وليس لديها خبرة وحرفة كحركة سياسية لتساعدها على المبادرة والتأثير السياسي النوعي.

كما أن مراكز القوة في الطائفة السُّنية، مثل: دار الإفتاء، ورئاسة الوزراء، والجمعيات والروابط الاجتماعية وحتى القوى السياسية، تتعامل مع الجماعة على أنها قوة احتياط للطائفة السُّنية في النظام الطائفي اللبناني، وتستعين بها عند الحاجة لسد الفراغ لاسيما عند تراجع الممثلين التقليديين للطائفة، فمثلًا عندما يضعف تيار المستقبل، أو يتعرض لضغوط فإنه يستعيد الجماعة إلى جانبه لتكون قوة طائفية سُنية وليست إسلامية فحسب. وبهذا اعتادت الجماعة أن تكون من الناحية السياسية لاعبًا ثانويًّا تحت مظلة الآخرين دون مظلتها الخاصة، ربما لأنها تعتبر هذا الدور جزءًا من وظيفتها وواجبها، أو لأنه يعطيها حصانة وفرصة لتصون بقاءها وتعيد ترتيب أوضاعها كلما ضعفت وتراجعت.

أما خطاب الجماعة، فإذا تجاوزنا الجانب الدعوي، فقد حصل فيه تحول يحاكي تطلعات شبابها خلال ذروة الحراك وصياغة أهدافه، ولكن لما لم يصل الحراك إلى نتيجة حاسمة على صعيد التغيير في لبنان ومن ثم توقف، فتوقفت الجماعة عن التفاعل معه، وبالتالي فإنه بات من المشكوك فيه أن يشجع الحراك على مزيد من التحول في خطاب الجماعة. أما ما تحقق، فقد أثبت الحراك وجود طاقة كامنة وتطلعات لأدوار أوسع في فئة الشباب لدى الجماعة، فقد وفر لها فرصةً للخروج من الإطار التنظيمي الضيق، والاختلاط الواسع في الساحات مع عموم الجمهور اللبناني، ويمكن ملاحظة استمرار هذه الفئة في التفاعل مع الأزمات الوطنية سواء من موقعها في الجماعة أو خارجها وكأن لها خطابها الخاص، وقد تشكِّل إضافة في الجماعة ولصالح التغيير إذا ما أتيحت لها الظروف. أما إذا لم تجد فضاء يتسع لتجربتها هذه، فمن الممكن أن تتسرب إلى خارج الجماعة، إلى الحيز الإسلامي أو الوطني العام.

وعلى صعيد إنتاج النخب، فكما تبدو الجماعة اليوم كأنها تكاد تخلو من الفقهاء أو «المفكرين» أو حتى «الدعاة» المبرزين على الصعيد العربي والإسلامي كما كانت الحال إبان الجيل المؤسس، إلا أنها قد تكون أغنى على صعيد الناشطين، وهذا من حصاد الربيع حتمًا، ويبدو أنها ستكون سمة عامة في لبنان وربما في عموم المشرق العربي.

من حيث بنية الجماعة التنظيمية والإدارية، يمكن إدراك الحيوية التي تتسم بها الجماعة في طور النقاش والتفكير من الحوارات التي تعقد بينهم أو معهم، إلا أن القرار التنظيمي الفعلي لا يزال بأيدي قياديين مخضرمين يقفون في مربع الحذر والتشكيك والخشية من التغيير أو الاقتصار على تغيير محدود ومحسوب، وتؤيدهم شريحة كبيرة من شيوخ الدين. لهذا لم تشهد الجماعة تغييرًا حقيقيًّا بما يؤثر على طريقة عملها، فلا تزال نخبويةً وإحيائيةً دينيةً في جوهرها وفي آلية عملها، ولا تزال مساحة العمل السياسي ضيقةً جدًّا وتقتصر على شريحة محددة فيها على الأغلب، مثل المكاتب واللجان السياسية، وكأنها تخصص مهني وليس وظيفة للجماعة نفسها، لا بل حتى معظم هذه المكاتب، خاصة تلك التي في الأطراف، يدور جل نشاطها «السياسي» حول هموم إنمائية أو انتخابات بلدية أو حوارات أيديولوجية.

ولعل أهم تغيير لافت في الجماعة، كان في القسم النسائي. فهذا القسم كان له هيئاته القيادية الموازية ولم يكن مرتبطًا بقيادة الجماعة عضويًّا، وكان يجري التواصل معه عبر منسق خاص. مع ولاية الأيوبي الأولى (2016-2019) والثانية (لا زالت حتى نهاية العام 2021)، تعزَّز الحضور النسائي في الجماعة قياسًا إلى ما كان عليه الوضع سابقًا؛ حيث بات في المكتب العام -وهو أعلى هيئة قيادية في الجماعة- «سيدة» ممثِّلة للقسم النسائي (مجمل أعضائه حوالي 17 عضوًا)، وكذلك في الدورة الحالية هناك «سيدتان» في المكتب السياسي المركزي، وأصدرت الجماعة توصية داخلية ليكون هناك تمثيل للمرأة في اللجان السياسية للمناطق. كما هناك حصة ثابتة في مجلس الشورى، ست سيدات يُنتخبن من عموم المناطق من قبل النساء فقط، في حين يُنتخب ثلاثون آخرون رجالًا من قبل الرجال فقط. وهناك هيئة استشارية تجتمع فيها قيادة الجماعة من الجنسين حسب التطورات، وبالعادة في وقت الانتخابات النيابية (بالعادة كل 4 سنوات) لتقرر الجماعة مرشحيها، وتجري عملية الاختيار للمرشحين بانتخابات مناطقية وتشارك فيها

النساء بالتصويت ولكن بشكل منفصل[115]. وهذا التغيير -رغم عدم ممانعة أدبيات الجماعة له بالمبدأ- لم يحصل كتقدم محسوب إنما جاء نتيجة تدافع وساعدت الظروف على تحققه، وبالطبع تطورات الربيع العربي في مقدمتها. وفعالية آثاره لا تزال متواضعة إذا لم نقل رمزية وفي مواقع قيادية قليلة، ولم تصبح أسلوب عمل إذ تغيب النساء عن التأثير في معظم نشاطات الجماعة وفي عموم المناطق، إلا تلك الخاصة بالقسم النسائي وبعض الجمعيات الرديفة، تحديدًا جمعية النجاة، ولها مسارها ونشاطها الخاص.

ثالثًا: انشغالات راهنة: لا يزال يهيمن على الجماعة التفكير في كيفية تعزيز نشاطها الدعوي والخيري والذي هو الوظيفة الأولى والأكبر لمنتسبي الجماعة، وهو المدخل والغاية للتعبئة والتجنيد فيها لاسيما مع تراجع عدد منتسبيها وتعرض هويتها للطعن والتجريح. وهذا ليس فقط بسبب السمة الإخوانية فيها، بل أيضًا بسبب السمة المشرقية فيها التي تنزع نحو المحافظة على الهوية والوجود، وفي حالة الجماعة تختلط الهوية الإخوانية مع الهوية الطائفية. لذلك، فإن النقاش حول فصل أو تنظيم علاقة السياسي بالدعوي الذي عرفته «حركات الإسلام السياسي» الأخرى بعد الربيع العربي وغلب على نقاشاتها، لم تعرفه الجماعة بتلك القوة في داخلها وإن كان حاضرًا. لاسيما أن النقاش في الجماعة حاليًّا وبصوت مهموس، يدور حول التفكير بإطلاق حزب «سياسي» ليكون رافعة لعموم التيار الإسلامي في لبنان، وتتفرغ الجماعة بالمقابل للشأن الدعوي وشأنها الأيديولوجي. ولكن بجميع الأحوال، التخلي عن الدعوي ليس خيارًا لديها، ففي المشرق حتى الأحزاب السياسية غير الدينية تبحث عن رافعة دينية.

وهناك حوار أكثر صخبًا نسبيًّا يدور حول عجز الجماعة عن التأثير في الشأن السياسي اللبناني، ويبدو كأنه جزء من عموم النقاش في داخل الطائفة السُّنية أكثر مما يختص بالجماعة نفسها، لكنه يتحول إلى تذمر من طبيعة الجماعة التنظيمية وعدم تجديد أساليب العمل فيها، وعدم اتضاح وظيفتها السياسية في لبنان وربما المنطقة. وهذا بحدِّ ذاته ينبئ بتوق عام في الجماعة، لتكون قوة مؤثرة متعددة المهام لمواجهة الوضع القائم بكل ما يختزنه من قوى سلطة وطائفية وحماية الهوية، وهو الأعلى صوتًا، والأكثر افتقارًا للرؤى والأدوات.

115 اتصال هاتفي مع قيادية في الجماعة الإسلامية، 8 يونيو/حزيران 2021.

خاتمة

إن المعارضة والموالاة بصورتها التقليدية في عموم المشرق تكاد لا توجد وتعد ترفًا، وتحديدًا في لبنان، بسبب هيمنة الطائفية والمذهبية واعتبارها في توزيع السلطة وممارستها. فالطوائف الخائفة، حتى عندما تكون في السلطة تزاول دورها كمعارضة عند الأزمات في مواجهة تلك التي خارجها ولو كانت أكثرية. وأحيانًا، تمارس طوائف خارج السلطة ديكتاتورية تشبه من في السلطة أكثر ممن هو في المعارضة. ورغم هذا هناك ربيع حصل في المنطقة وفي لبنان يشبه أي ربيع يمكن أن يحصل في أية بقعة في العالم قد لا تعرف الجهوية ولا الطائفية، لأنه ردٌّ فعل طبيعي ضد الاستبداد وقد حصل. فالجماعة الإسلامية انحازت إلى الربيع العربي عام 2011، وهذا أضاف إليها طموح القيام بدور «قوة مراجعة»[116] وتغيير في الإقليم، وبسبب امتداد نفوذ هذا المحور إلى لبنان يبدو دورها المعارض مختلط به. فهي تمارس ما يشبهه إقليميًّا في مواجهة التمدد الإيراني ومحورها رغم افتقارها لأدواته وقصور قدراتها عنه، فضلًا عن عدم قدرتها على اجتناب العلاقة المعقدة معه. كما بدت في مواجهتها للسلطة في الدولة اللبنانية، خاصة في الحراك اللبناني عام 2019، امتداد لذلك النهج، حيث تزاول دورها المعارض محليًّا تحت عنوان الثورة كخطاب رسمي، وأصبحت بذلك جزءًا من القوى المحلية التي تسعى للتغيير، فضلًا عن استمرارها بمواجهة السرديات الطائفية والمذهبية الشائعة في لبنان والمنطقة بما يقابلها، من موقعها الطائفي.

في حين أخذت الجماعة تميل مؤخرًا لممارسة بعدها الأيديولوجي الإخواني كمنهج تنظيمي وتعبوي أكثر من فرضه أو الدفاع عنه كموقع معارض في مواجهة الآخرين، خاصة بعد ما شهده العالم العربي من اضطرابات ومنها الانقسام حول حركة الإخوان ودورها العربي. فالجماعة تعتبر العالم العربي مجالها الحيوي وعمقها الطبيعي، بسبب ما ترى أنها تمثله، أي جوهر السُّنيَّة دينيًّا في لبنان خاصة عند الأزمات، وهذا يتقدم فيها أحيانًا على كونها جماعة إسلامية تنتمي لفكر حركة الإخوان المسلمين.

---

116 قياسًا على مصطلح (Revisionist Power)، قوى المراجعة التي لا تقبل بالوضع الدولي القائم وتسعى لتغييره، وتوصف روسيا بذلك.

الإخوان المسلمون في الأردن والربيع العربي

إبراهيم غرايبة

أطلق «الربيع العربي» بما هو يؤشر إليه بالأحداث التي بدأت بالاحتجاجات في تونس أواخر العام 2010 وامتدت إلى دول عربية عدة، وكان من نتائجها تنحي الرئيس التونسي الأسبق زين العابدين بن علي والرئيس المصري الأسبق محمد حسني مبارك، وأحداث عنف واحتجاجات دامية وصراعات وحروب أهلية في ليبيا وسوريا واليمن، وقد صعدت الجماعات الإسلامية في ظل هذه الأحداث وتداعياتها، وأحرزت مكاسب كبرى وأغلبيات انتخابية في تونس والمغرب ومصر، وتطورت الأحداث في مصر بعد عامين من تنحي حسني مبارك عن الرئاسة وعام واحد من الانتخابات الرئاسية التي نجح فيها مرشح الإخوان المسلمين محمد مرسي، حيث استولى الجيش بقيادة عبد الفتاح السيسي على السلطة، وحلّت جماعة الإخوان المسلمين وحزبهم السياسي «العدالة والحرية» واعتبرت منظمة إرهابية واعتقل الآلاف من أعضاء الجماعة ومنهم الرئيس محمد مرسي، ثم أعلنت السعودية والإمارات عن اعتبار الإخوان المسلمين منظمة إرهابية.

وقد تشكل في الأردن حراك سياسي انطلق من الشوارع والساحات على هيئة احتجاجات وتظاهرات واعتصامات، والواقع أن أحداثًا جرت في الأردن سبقت ما جرى في تونس، مثل اعتصام المعلمين وعمال الزراعة والعاملين في الميناء، ثم جرت مئات التظاهرات والاعتصامات «حراك» في مدن عدة، وقد اتخذت أسماء عديدة مستمدة من المناطق والمطالب.

لقد أظهر الربيع العربي تحديات وأسئلة جديدة أمام الجماعات الإسلامية السياسية وبخاصة الإخوان المسلمون والتي تحولت إلى أحزاب حاكمة أو مشاركة في الحكم، مثل قدرتها على إدارة إجماع وطني ينشئ رواية إصلاحية وتنموية جديدة تتفق مع أهداف ومبررات الربيع العربي، ومدى التزامها بالحريات والديمقراطية، وبخاصة الحريات الفردية والاجتماعية، وقدرتها على الإصلاح الاقتصادي ومواجهة الأزمات الاقتصادية والتنموية التي كانت من أهم أسباب الثورات العربية.

وبالإضافة إلى هذه التحديات فإن الحركة الإسلامية في الأردن تواجه إشكاليتي التطرف الفكري والديني المتبقي في الجماعة ولم تنبذه كما فعلت الحركة في مصر وتونس والمغرب وربما جميع الدول العربية، والمسألة الفلسطينية التي تشكل عاملًا بنيويًا وسياسيًا داخليًا في الأردن بعامة وفي جسم ومسار الحركة الإسلامية في الأردن.

نشأ في الربيع العربي سؤال مُلحّ ومتكرر: ما الخطاب السياسي للإخوان المسلمين في الأردن في مرحلة الربيع العربي وما بعده، والتي توصف أو يتوقع بأنها نظام حكم ديمقراطي في مرحلة انتقالية؟ وبطبيعة الحال فإنه سؤال يقتضي أسئلة أخرى، مثل: ما البيئة السياسية والثقافية الجديدة التي أنشأها الربيع العربي؟ وما تأثير الربيع العربي والبيئة الجديدة المحيطة بالمجتمعات والدول على الخطاب السياسي للإخوان المسلمين؟

تطورت جماعة الإخوان المسلمين تنظيميًا وفكريًا على مدى العقود الماضية متأثرة بالبيئة المحيطة بعملها وبالتفاعلات الفكرية والسياسية والأحداث الكبرى والمهمة في الأردن والعالم، ويمكن إجمال هذه التطورات كما يلي:

- **1945 – 1956** جماعة دعوية اجتماعية تشكل جزءا من الثقافة والرسالة القائمة للدولة والمجتمع
- **1956 – 1972** جماعة سياسية بمرجعية إسلامية إصلاحية غير واضحة وأقرب إلى المثالية
- **1972 – 1990** «تطرف فكري وبراغماتية تطبيقية» جماعة إصلاحية واقعيًا وبمضمون ومحتوى فكري انفصالي ومتطرف متأثر بسيد قطب، وكانت تتكون من تيارين فكريين مختلفين اختلافًا كبيرًا، أحدهما إصلاحي عام، والآخر قطبي منفصل عن الدولة والمجتمع، قائم على أفكار سيد قطب
- **1990 – 2010** جماعة دعوية اجتماعية تمارس السياسة بمحتوى غير سياسي وانفصالي، مع صعود شعور وطني أحدهما فلسطيني يعبر عن نفسه بتأييد حماس، والآخر أردني «الوسط» وفي ذلك ظهر تياران مختلفان سياسيًا وتنظيميًا واجتماعيًا، أحدهما وطني يدعو إلى أهداف وبرامج وطنية، سمي الوسط باعتباره مختلفًا عن التيارين السابقين (المتشددين والمعتدلين) ويجمع بين الرؤية الإسلامية والبرامج

الوطنية، وتحالف معه لاحقًا وفي أغلب الأحيان التيار المعتدل في الجماعة والذي يغلب عليه الانتماء إلى مرحلة الستينات. والثاني تيار قائم على تأثير حماس وامتدادها وفي تنظيم الإخوان في الأردن، وقد تحالف مع هذا التيار المجموعات القطبية والمتشددة فكريًّا ودينيًّا.

ظهر في الربيع العربي تيارات جديدة في الإخوان قائمة على أساس الإصلاح القانوني والبرامجي للإخوان لتكون جماعة تعمل بوضوح وحسب القوانين المنظمة للعمل العام والتطوعي، ومن أهمها مجموعتان، عرفت الأولى بمجموعة «زمزم» نسبة إلى الفندق الذي عقدت فيه اجتماعها التأسيسي، وتطورت إلى حزب المؤتمر الوطني (زمزم)، والأخرى عرفت بمبادرة الإصلاح، وتطورت إلى حزب الشراكة والإنقاذ

لقد أنشأت جماعة الإخوان المسلمين حالة معقدة في المشهد الديني والسياسي، وظهرت للمرة الأولى (ربما) في التاريخ العربي والإسلامي مجموعة جديدة من الظواهر والحالات، والتي تحتاج إلى مراجعة وجهود رسمية ومجتمعية كبيرة ومعقدة لأجل تفكيكها وإعادتها إلى سيرتها الأولى، ولم تعد الظاهرة الدينية بعامة والسياسية بخاصة تقتصر على التنظيم القانوني والسياسي لعمل الجماعات والأحزاب، ولكنها أصبحت متصلة بقضايا وصراعات داخلية وإقليمية وعالمية، وتؤثر جوهريًّا في تنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمع.

ومن هذه الظواهر والحالات:

«الإسلام السياسي» بمعنى نشوء جماعات سياسية وفكرية تؤمن بالإسلام منهجًا لإدارة وتنظيم الدولة والأسواق وتتقدم إلى الناخبين على هذا الأساس أو تواجه السلطات السياسية القائمة وتنازعها الحكم والشرعية، وظهرت كتب ودراسات جامعية عن الأنظمة الإسلامية السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

اللبس أو الدمج بين الإسلام والجماعة، فتقدم جماعة الإخوان المسلمين وجماعات الإسلام السياسي نفسها باعتبارها الإسلام أو أنها تقدم التمثيل الصحيح للإسلام. وبذلك يتحول الخلاف السياسي إلى خلاف ديني، أو صراع بين الإسلام وخصومه.

ظهور مفاهيم ومصطلحات اكتسبت حالة من الصفة الدينية ثم زادت صلابة وتماسكًا بتأصيلها من المصادر والدراسات الدينية، مثل الولاء والبراء، والدولة الإسلامية، والجاهلية المعاصرة في الحكم والمجتمعات، والمفاصلة مع الجاهلية التي يمثلها كل من ليس من الجماعة، والاستعلاء على أهلها والتميز عنهم، الأمر الذي أنشأ حالة من الأمة أو الطائفة المستقلة عن الأمة العامة الرئيسية، وصار لهذه الجماعات هويتها الخاصة وعلاقاتها الداخلية وأحكامها وتصوراتها المستقلة عن عموم الأمة الإسلامية.

ظهور الجماعات القتالية القائمة على المزج بين التراث الإخواني والسلفي لتنشئ حالة جديدة من المواجهة مع الدول والمجتمعات والعالم أيضًا والتي بدأت منذ التسعينات تنشئ جماعات مغلقة مقاتلة وتسيطر أحيانًا على أراض ومناطق وبخاصة في الدول الهشة التي تغيب عنها سيادة الدولة.

تطور الحالة الإسلامية إلى صراع ديني إسلامي بين السنة والشيعة، كما هو الحال في العراق واليمن وسوريا ولبنان.

تطور الحالة إلى صراعات داخلية وحروب أهلية وتحالفات اجتماعية وسياسية جديدة ومعقدة، مثل التحالف بين البشتون وطالبان في أفغانستان وباكستان، والتحالف بين السنة والقاعدة في العراق.

وأنشأت هذه التفاعلات والتطورات حالة جديدة تستدعي إعادة تنظيم الشأن الديني وتنظيم العلاقة بين الدولة والدين وتنظيم العمل السياسي والاجتماعي والدعوي على النحو الذي يحمي الأفراد والمجتمعات من التطرف والتوظيف السياسي والسلطوي للدين، ويكرس مصدرية الأمة في السلطة والولاية من غير وصاية أو استبداد أو احتكار، ويحمي الدين من الدولة والجماعات السياسية، ويؤكد سيادة الدولة والقانون ورابطة المواطنة وأولويتها وهيمنتها على كل ما سواها من روابط.

في تفاعلات الربيع العربي جرت مفاوضات ولقاءات عدة بين قيادات الإخوان المسلمين والقيادة السياسية الأردنية، وقدمت عروض لهم بالمشاركة السياسية في الحكومة، ولكن الإخوان رفضوا كل عروض المشاركة التي قدمت لهم، وفي الوقت نفسه لم يكن حشد الإخوان في الشارع قويًا ومُؤثرًا، وقد فسر البعض ذلك بأنه محاولة للتأثير

على النظام السياسي من غير مواجهة وتحدي ودعوة للتعاون والمشاركة. ولكن رحيل غرايبة (رئيس الدائرة السياسية في جماعة الإخوان المسلمين 2008 – 2012) ينفي هذا التفسير، ويقول إن النظام السياسي قدم إلى الإخوان عروضًا مهمة وجادة للمشاركة السياسية ولكن الإخوان رفضوا، ما يعني أنهم لم يكونوا يقدمون رسائل للتعاون أو يحاولون التأثير في هذا الاتجاه، وأما محدودية المشاركة الشعبية في المظاهرات فيردها غرايبة إلى إحجام معظم جمهور الإخوان المسلمين ومؤيديهم من المواطنين من أصل فلسطيني عن المشاركة والاهتمام بالحراك الشعبي المطالب بالإصلاح، في حين خرج الإخوان المؤيدون للتأثير والمطالبة بالإصلاح إلى الشارع وشاركوا في لقاءات وأعمال سياسية وإعلامية، وكانوا في الوقت نفسه متحمسين للمشاركة، وحاولوا التأثير على الجماعة في هذا الاتجاه، ولكن قيادتها التي يغلب عليها الارتباط بحماس رفضت مقدّرة (حسب رحيل غرايبة) بأن الأحداث تسير وتتسارع لصالحهم وأن مكاسب سياسية تنتظرهم أكبر بكثير مما عرضت عليهم القيادة السياسية والحكومة، وبخاصة حكومة عون الخصاونة.

وكتب رحيل غرايبة في صحيفة الدستور تحت عنوان «محطات غير منظورة في المشهد الإخواني» «عندما تشكلت حكومة معروف البخيت الثانية في شهر شباط عام 2011، وعرض على الإخوان مشاركة جديّة وواسعة في الحكومة الجديدة، بعدد من الحقائب مع الاتفاق المسبق على البرنامج السياسي والوطني الشامل، القائم على التقدم نحو إرساء معالم الديمقراطية الحديثة، والاستثمار في التغيرات السياسية الجديدة بشكل إيجابي تعاوني، ولكن قيادة الإخوان رفضت أي نوع من المشاركة، ولم تتقدم أي خطوة إلى الأمام في هذا المضمار»

«وعندما تشكلت لجنة الحوار الوطني برئاسة رئيس الوزراء الأسبق: طاهر المصري، واتخذت القيادة قرارًا بعدم المشاركة في الحوار، وطلبت من أعضائها الذين تمت تسميتهم للمشاركة بعدم حضور جلسات الحوار، وبذل طاهر المصري جهودًا كبيرة واتصالات عديدة مع قيادات الإخوان من أجل ثني الجماعة عن قرار مقاطعة الحوار الوطني، وعرضوا عليه شروطًا للمشاركة في لجنة الحوار تتعلق بجدول الأعمال وبالضمانات وإدخال التعديلات الدستورية، وتمت الاستجابة لكل شروطهم، ولكنهم

أصرّوا على موقفهم الرافض» «وبعد تكليف عون الخصاونة بتشكيل الحكومة في شهر تشرين الأول 2011، جاء الخصاونة بنية التعاون مع الحركة الإسلامية من خلال طلب مشاركتهم بشكل جاد، وبذل جهودًا كبيرة وعقد معهم حوارات عديدة لم تسفر عن أي تقدم ايجابي باتجاه المشاركة؛ لا في الحكومة ولا في الانتخابات النيابية»

«وأما الفرصة الأخيرة فقد كانت عبر الوساطة التي قادها العين بسام العموش في محاولة ثني الجماعة عن المقاطعة من خلال إدخال تعديلات على قانون الانتخاب في اللحظات الأخيرة، وبعد جملة الجهود والاتصالات التي كادت أن تنقذ الوضع في ربع الساعة الأخيرة، جاء تصريح المراقب العام همام سعيد بمقاطعة الانتخابات حتى لو تغيّر قانون الانتخابات»

لقد شكلت هذه المحطات برأي رحيل غرايبة «يقينًا قاطعًا لدى كل مؤسسات الدولة بأنه تم استنفاذ كل المحاولات بهذا السياق، وولد شكوكًا وهواجس أدت إلى انعدام الثقة بين الطرفين، وأدت إلى تشكيل قناعات سلبية يصعب معالجتها، مما أدى إلى هذه النتيجة التي لا ترضي أحدًا، بل تراجعت العلاقة التاريخية التي بنتها الجماعة عبر قياداتها المختلفة في مراحلها السابقة».

أما ما هو أكثر خطورة في هذا السياق فيتمثل بذلك الإحساس المتراكم لدى كثير من السياسيين الأردنيين حول صلة هذه المجموعة القيادية في الجماعة وتأثيرها بالسياق الوطني، وحول موقع البرنامج الوطني في أجندتها السياسية، ومقدار حرصها الحقيقي على الأمن والاستقرار بشكل عملي واقعي بعيدًا عن الشعارات والخطابات والأقوال.

وفي مقالة أخرى في صحيفة الدستور يقول غرايبة إن قيادة الجماعة تعاملت مع مبادرة الملكية الدستورية والتي جرى التوافق عليها في لجنة مشتركة من مائة شخصية وطنية تمثل الطيف الوطني والفكري والحزبي والسياسي والمناطقي وأعدت وثيقة للمبادرة تدعو إلى تبني مشروع إصلاح وطني شامل يعترف بالنظام القائم، ويدعو إلى بناء الدولة الأردنية الحديثة بشكل متدرج على نمط الديمقراطية الأوروبية الناجحة في بريطانيا واسبانيا وبلجيكا والدنمارك، ونمط إسلامي شرقي متمثل بدولة ماليزيا، وأريد لهذه المبادرة أن تكون باسم الجماعة ولتكون العمود الفقري الحامل لهذه المبادرة، وبعد

الموافقة عليها بقرارات رسمية مكتوبة من المكتب التنفيذي للجماعة، تبرأ منها علنا قادة الجماعة وحزب جبهة العمل الإسلامي.

وكان إعلان كل من مصر والسعودية والإمارات جماعة الإخوان المسلمين منظمة إرهابية فرصة مناسبة وتوقيتًا جيدًا لتصويب الوضع القانوني للجماعة وتكييف وضعها حسب القوانين المنظمة للعمل العام والتطوعي بالتعاون مع مبادرة إخوانية داخلية، وبذلك فإن الدولة والتيار الوطني المعتدل في الإخوان وجدا فرصة مهمة لتنفيذ المبادرة، وكانت في الواقع محصلة حوارات طويلة ومعقدة داخل صفوف الإخوان المسلمين ومع قيادات سياسية في الدولة.

كان متوقعًا أو مفترضًا أن تبادر جماعة الإخوان المسلمين بنفسها لتصويب أوضاعها القانونية، وأن يعيد الإخوان أنفسهم النظر في طريقة عملهم وتفكيرهم، بل ويجروا مراجعة استراتيجية لتجربتهم وفلسفتهم في العمل العام والسياسي، فقد مرت بالإخوان والمنطقة أحداث وتحولات كبرى أوصلت الإخوان ليكونوا خصومًا لحكومات دولهم بدلًا من أن يكونوا شركاء، ومرت الجماعة نفسها بتحولات فكرية وتنظيمية حتى إنها لم تعد هي الجماعة التي تصورها مؤسسها حسن البنا، ومن يقرأ رسائل البنا ومذكراته ويقارن ذلك بالجماعة اليوم يجدهما جماعتين مختلفتين عن بعضهما اختلافًا كبيرًا.

وفي الأردن يمكن ملاحظة التحولات الفكرية الكبرى التي عصفت بالجماعة وغيرت فلسفتها المنشئة، وأبعدتها عن الرسالة الدعوية والإصلاحية لتتحول إلى جماعة سياسية بامتياز، ولكن بمحتوى ديني متطرف وانفصالي عن المجتمع والدولة، وبأسلوب دعوي.

ففي عام 1989 تحولت الجماعة جوهريًّا إلى حزب سياسي، وليس في ذلك غضاضة لو أنها أعادت تشكيل نفسها وفق قانون الأحزاب، ولكنها تمارس السياسة والمشاركة العامة وتواصل الإبقاء على نفسها جماعة سرية غير واضحة، لا تعلن نظامها الأساسي ولا أعضاءها ولا مواردها المالية وسبل إنفاقها، ولا تخضع في أسلوب عملها وتنظيمها وقراراتها لمؤسسات الدولة القضائية والسيادية، وانعطفت انعطافة كبرى أشبه بالانقلاب على مبادئها المؤسسة وأهدافها المعلنة في وثيقة التأسيس المعلنة لها والمتفق عليها والموافق عليها من الدولة الأردنية في عام 1945 ثم في عام 1953، لم تعد جماعة

دعوية معلنة وواضحة تشارك الدولة والمجتمع رسالتهما وأهدافهما، ولم تعد أيضًا حزبًا سياسيًّا مرخصًا ومعلنا يشارك في العملية السياسية كما تنظمها التشريعات النافذة. هذا التحول في الإخوان المسلمين إلى العمل السياسي وضعهم في غالب الأحيان في موقع الخلاف والصراع مع الحكومات المتعاقبة.

والمسألة الثانية المفترض مراجعتها وحسمها هي الولاية على الشأن الديني، فالدولة الأردنية (ومثلها كثير من الدول العربية) ترى نفسها صاحبة الولاية على الشأن الديني، ولن تقبل الدولة بطبيعة الحال أن يكون الدين أداة للصراع. وهي في ذلك تتحالف مع الجماعات والشخصيات الدينية وفق تقديرها لخدمة أهداف الدولة العامة وسياساتها، القائمة بشكل عام على أن يكون الدين في خدمة الوحدة والتماسك وتعزيز القيم العامة للدولة والمجتمع، وكانت الدولة في ذلك متفقة ومتحالفة مع الإخوان المسلمين، ولكن الأردن -ومثلها جميع أو معظم الدول العربية- لا تقبل بسلطة دينية غير منبثقة عن الدولة. هذه القضية سياسية، وقد يعتبرها البعض سيادية، ولكنها ليست دينية أو فكرية، ويمكن الجدل حولها كثيرًا، ولكن تنظيم العمل الديني في الدول العربية مازال من اختصاصات الدولة!

وقد وضع تحول الإخوان المسلمين إلى العمل السياسي في موقع الخلاف والصراع مع الدول والحكومات، ولن تقبل الدولة بطبيعة الحال أن يكون الدين أداة للصراع والخلاف السياسي، أو على الأقل لن تقبل أن يكون أداة في يد المعارضة السياسية، فهو أحد مؤسسات الدولة كما الجيش والقضاء على سبيل المثال، وإذا كان غطاءً أو مصدرًا للشرعية فهي شرعية الدولة، وليس شرعية جماعة أو حزب سياسي ما.

والمسألة الثالثة هي أن الجماعة في تحولها إلى حزب سياسي بمحتوى دعوي وديني منفصل عن المبررات والقواعد الأساسية التي تحكم العمل والتنافس السياسي، وهي إدارة وتنمية الموارد العامة والخدمات الأساسية، أنشأت حالة غريبة، وأقحمت الدين والعمل الديني في بيئة للعمل والتفكير منفصلة عن السياق العام والتاريخي للدول والمجتمعات الإسلامية، ربما كانت الجماعة سلمية في سلوكها العام وطريقة عملها وأفكارها، ولكن من المؤكد أن الإرهاب والتطرف خرجا من تحت عباءة الإخوان المسلمين!

وفي تأثر الجماعة بفكر سيد قطب المنفصل عن الدولة والمجتمعات وسياقها العام دخلت جماعة الإخوان المسلمين في حالة متناقضة ومربكة للدولة والمجتمعات، فقد أصبحت جماعة سياسية بمحتوى ديني متشدد وانفصالي، ولا يمكن بطبيعة الحال لمثل هذه الحالة أن تنجح في الحكم والإدارة ومواجهة المشكلات الاقتصادية المعقدة والتي تمثل التحدي الأساسي للدولة والمواطنين.

وأخيرًا فقد عجزت جماعة الإخوان المسلمين واقعيًّا وعمليًّا عن تقديم برامج وأفكار تساعد الدولة والمجتمعات في الإصلاح والتنمية، وتجيب عن القضايا الأساسية التي تمثل المطالب والأولويات للمجتمعات والناس في معظم فئاتهم وطبقاتهم، وهي باختصار وبساطة متعلقة بالتنمية الاقتصادية وتحسين الحياة ومواجهة الفقر والبطالة، وتطوير المشاركة العامة وتحقيق الرضا والتكامل الاجتماعي.

وبالطبع فإن الجماعات لا تعمل دائمًا وفق خطة معدة محكمة أو رؤية واضحة، ولكنها غالبًا تحاول التكيف والاستجابة مع الظروف والبيئة الجديدة المحيطة، وقد تنجح أو تنحسر أو تتغير، وإن كانت أيضًا تملك الخبرة والتجربة التي تجنبها الخطر المباشر. ولا تبدو الحكومة الأردنية راغبة في دفع الجماعة إلى السرية والتطرف، ولكنها أيضًا لم تعد ترحب بها في المشاركة العامة على أساس ما وضعت نفسها فيه من تناقضات ومخالفات.

التصويب القانوني 2015

واجهت جماعة الإخوان المسلمين في الأردن مرحلة جديدة لعلها الأكثر تأثيرًا في وجودها ومصائرها منذ تأسيس الجماعة في العام 1945، فقد وافقت الحكومة الأردنية لمجموعة من قادة جماعة الإخوان المسلمين على رأسهم السيد عبد المجيد الذنيبات المراقب العام الأسبق للجماعة (1994 – 2006) على تسجيل جمعية باسم جماعة الإخوان المسلمين، وقد أسس ذلك لمرحلة جديدة تغير في هيئتها التنظيمية والفكرية القائمة ليعاد تشكيل جماعة جديدة مختلفًا اختلافًا كبيرًا عما كان عليه الحال طوال العقود الماضية، .. أو بعبارة أكثر دقة فإنه يتوقع أن تستعيد جماعة الإخوان المسلمين في الأردن روايتها ورسالتها المنشئة والتي تغيرت كثيرًا بفعل مجموعة من الأحداث والتفاعلات المعقدة والطويلة منذ منتصف أربعينات القرن العشرين. وفي تطور مهم آخر فقد منعت

وزارة الداخلية الجماعة السابقة من إجراء انتخاباتها التنظيمية المستحقة في نيسان 2016، وأغلقت مقراتها بالشمع الأحمر..

تقدمت مجموعة من الإخوان المسلمين في الأردن وعلى رأسها الرئيس الأسبق للجماعة عبد المجيد الذنيبات إلى رئاسة الوزراء بطلب تصويب أوضاع الجماعة وتكييفها حسب القانون المنظم للهيئات والجمعيات التطوعية، وقد أعلنت المجموعة أن ما تقدمت به هو مبادرة مستقلة وأنها فعلت ذلك بعدما فشلت في إقناع قيادة الجماعة بتوفيق أوضاعها حسب القانون، وفي المقابل فقد أعلن المكتب التنفيذي للجماعة عن فصل قيادات الجماعة ممن تقدم بطلب تصويب أوضاع الجماعة، وفصل كل من يشارك في إعادة التسجيل، وفي ذلك فإن جماعة الإخوان في مواجهة مرحلة جديدة.

فالمجموعة التي تقدمت بالطلب حصلت رخصة من سجل الجمعيات باسم جمعية جماعة الإخوان المسلمين، وأعلنت الهيئة التأسيسية للجمعية المسجلة في 3 آذار مارس 2015 أعلنت في مؤتمر صحفي عقد بهذه المناسبة أنها جماعة الإخوان المسلمين ولا يحق لغيرها حمل هذا الاسم وأن كل ما يخص الإخوان المسلمين سواء الاسم أو التمثيل أو المقرات والموجودات والأموال المنقول وغير المنقولة هو من حقها وليس من حق أحد أو جهة أخرى ادعاءها أو التصرف بها، ودعت أيضًا جميع أعضاء الجماعة للمشاركة في انتخاب قيادة جديدة للجماعة التي سجلت بعد ستة أشهر من إشهارها كما ينص قانون الجمعيات .

وفي المقابل أعلنت قيادة جماعة الإخوان المسلمين الأولى وعلى لسان مراقبها العام همام سعيد أن شرعية جماعة الإخوان المسلمين ثابتة وهي لا تحتاج إلى ترخيص وأنها نصاب شعبي اجتماعي جماعي ذهني، وباقية لأنها تحمل الإسلام، مضيفًا أن «الأسماء واللافتات ليست هي الأساس في عملها ودعوتها».

وقال سعيد حسب موقع البوصلة «نقول لإخواننا المتعجلين ممن ذهبوا لإجراءات الترخيص، ليست هذه هي الطريق فالجماعة حاضرة ملء السمع والبصر وشرعيتها ثابتة فكونوا مع جماعتكم، وادعوهم رغم ما صدر، لكن فمن عفا وأصلح فاجره على الله وباب الإصلاح مفتوح وهذه الجماعة واسعة الصدر».

وبطبيعة الحال؛ فإن المشهد يبدو معقدًا ومتعدد الوجوه،.. فمن وجهة نظر الجماعة الثانية التي أعلنت نفسها وقيادتها المؤقتة برئاسة عبد المجيد ذنيبات، فإن المبادرة هي ليست جماعة جديدة، ولكنها تصويب قانوني لأوضاع الجماعة، وما فعلته هو إعادة تسجيل الجماعة لأجل تكييف أوضاعها القانونية وحمايتها من الملاحقة القانونية وتجنيبها تداعيات وصفها بالإرهاب، حيث أعلنت مصر والسعودية والإمارات جماعة الإخوان المسلمين منظمة إرهابية، كما أن ترخيص الجماعة الأصلي ينص بوضوح على أنها فرع لجماعة الإخوان المسلمين في مصر، والتي حظرت وأعلنت منظمة إرهابية، وبتسجيل الجماعة في سجل الجمعيات باعتبارها جمعية أردنية تعمل حسب القانون المنظم لعمل الجمعيات؛ فإنها بذلك تصبح لا علاقة لها بالجماعة في مصر ولا بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين.

وقال الذنيبات في تصريحات لقناة الجزيرة الفضائية إن قرار الترخيص السابق للجماعة ينص على أنها فرع للجماعة في القاهرة وأنه في ظل الحكم على الجماعة في مصر أنها ارهابية بالتالي سينظر إلى الجماعة في الأردن أنها ارهابية، وقال أيضًا لقد أوضحت هذه المسائل لقيادة الجماعة مرات عدة، ثم عقد مؤتمر لإصلاح الجماعة شارك فيه المئات من الإخوان من معظم المناطق، وأكد المشاركون على ضرورة تصويب أوضاع الجماعة، ولكن قيادة الجماعة لم تستمع لنصائح الإخوان وملاحظاتهم.

وقال إن إعادة التسجيل لم تغير شيئًا في قانون الجماعة ومبادئها، وكل ما فعلناه هو حذف الإشارة إلى علاقة الجماعة بالخارج، واعتبارها جمعية أردنية تعمل وفق القانون ولها شخصية اعتبارية وسجل رسمي، يمكنها من ممارسة عملها حسب القوانين المتبعة.

وإذا اختارت فئة من الإخوان المسلمين مهما كان عددها فإنها وفق قيادة الجماعة الثانية تصبح جماعة غير قانونية، ويصبح اختيارها لأسلوب العمل والتجمع مسألة تخصها وتخص مؤسسات الدولة المعنية، ولكن لن يسمح لها بوصف نفسها أنها جماعة الإخوان المسلمين!

وفتحت مسألة التصويب القانوني لأوضاع الجماعة ملفات أخرى كثيرة تحدث عنها الذنيبات، مثل السرية في العضوية والتمويل، والتنظيم السري والذي يعمل خارج معرفة قيادة الجماعة ومؤسساتها التنظيمية (تنظيم سري داخل جماعة سرية) وقال إن التقدم الى الجهات المختصة جاء بعد جهود بذلت على مدى عامين سابقين داخل الجماعة لتبادر بتصويب أوضاعها.

وقال ذنيبات: سيتيح التصويب تنظيم سجلات عضوية ومالية حسب الأصول، وسوف يكون هناك نوعان من العضوية، أحدهما مشروط، والآخر مفتوح للمؤازرين من جميع المواطنين بمن فيهم المسيحيون. ودعا جميل الدهيسات الناطق الإعلامي باسم الجماعة الثانية جميع أعضاء جماعة الإخوان المسلمين للمشاركة في انتخابات الجماعة المسجلة، وبذلك فإن الجماعة تصوب أوضاعها وتظل جماعة واحدة وليست جماعتين كما يبدو.

والحال أن الرواية المنشئة للجماعة في الأردن أنها جمعية دعوية لا تعمل في مجال السياسة، وعندما ترشح أحد أعضائها في أوائل الخمسينات للانتخابات النيابية أعلنت الجماعة في الصحف أنها لا علاقة بترشح أحد من أعضائها للانتخابات وأنها تدعو أعضاءها والمواطنين إلى انتخاب من يرونه مناسبًا، ولكن الجماعة تحولت إلى السياسة بعد ذلك بفعل تطورات خارجة عن رسالتها وروايتها المنشئة، وذلك بتأثير الجماعة الأم في مصر والتي تحولت إلى قوة سياسية مهيمنة في مصر في السنوات 1951 – 1954، ووحدة الضفتين التي غيرت كثيرًا في اتجاهات وأفكار الأردنيين بدليل نشوء حزب التحرير الإسلامي ثم حركة فتح في وسط الإخوان، ثم بالتفاهم أو الشراكة مع السلطة السياسية نفسها عندما وجدت في الإخوان حليفًا لمواجهة المد القومي واليساري المعارض، وتقدمت الجماعة في ظل التحولات الجديدة إلى الانتخابات النيابية عام 1956 وحصلت على 10 في المائة من مقاعد البرلمان، ولكنها خسرت معظم أعضائها المؤسسين بمن فيهم رئيسها المؤسس عبد اللطيف أبو قورة.

ومضت الجماعة في تحالف سياسي اجتماعي مع السلطة السياسية منحها فرصًا للعمل العلني ووجودًا مُؤثرًا في المجتمع والدولة؛ ولكن الجماعة برغم علانيتها السياسية والإعلامية ظلت في واقع الحال جماعة سرية، لم تعلن قانونها الأساسي؛ كما العضوية

والتمويل. وتدار وتجري فيها الانتخابات التنظيمية بعيدًا عن رقابة وتنظيم جهة سيادية محايدة. وليس ثمة مجال قانوني ومؤسسي علني لتوفيق الاختلافات والطعن في القرارات والانتخابات؛ وليس ثمة تقرير مالي ينظمه مكتب تدقيق حسابات، يوضح بشفافية مصادر التمويل وسبل الإنفاق. وعلى المستوى التطبيقي، فإنه لا يحق للمرأة والشباب دون الخامسة والعشرين العضوية والانتخاب في الجماعة، وهناك إشكالية التنظيم العالمي للجماعة، إذ يعتبر القانون الأساسي للتنظيم العالمي الأقطار فروعًا للجماعة الأم في القاهرة.

وبقيت الجماعة توظف الصمت الحكومي لتؤخر تصويب أوضاعها القانونية، ولكن الجماعة بدأت تواجه ضغوطًا وتحديات جديدة بعدما اعتبرتها كل من مصر والسعودية والإمارات (الدول الصديقة والحليفة للأردن) جماعة إرهابية، وبرغم أن المبادرة التي تقدمت بها مجموعة القيادات الإخوانية يمكن أن تحمي الجماعة من التصفية والملاحقة الأمنية والقانونية فقد ووجهت بعدائية؛ ما يجعلها (المبادرة) غير قادرة على اجتذاب معظم الإخوان وإقناعهم بإعادة تشكيل أنفسهم في إطار قانوني جديد واضح.

وصار الخيار القانوني المتاح للإخوان للعمل السياسي والعام هو حزب جبهة العمل الإسلامي، ولكن الأزمة الكبرى التي أنشأتها الحالة الجديدة أن الانقسام في الجماعة وإن حمل لافتة تأييد أو معارضة التوفيق القانوني للجماعة فإنه انقسام بدا متجها على أسس جغرافية اجتماعية بين الإخوان وليس انقسامًا فكريًا أو سياسيًا.

أصبحت العلاقة بين الإخوان والسلطة السياسية وبين تيارات الإخوان الداخلية في حاجة إلى إعادة فهم وتفكيك، العلاقة القائمة بين السلطة التنفيذية في الأردن وجماعة الإخوان المسلمين، وعلاقتها بالمجموعات الإصلاحية التي شكلت هيئات ومؤسسات اجتماعية مستقلة عن الإخوان، ثم العلاقة بين الإخوان والمبادرات الجديدة وما تتضمنه من ظروف تجبر الأطراف الثلاثة على العمل والبقاء معا برغم اتساع الهوة وتناميها بين أطراف المثلث، أو القيام بمراجعة استراتيجية لهذه العلاقة والرواية المنشئة لها، .. إنها اطراف مثل توائم سيامية ترغب بالانفصال عن بعضها، ولكنها لا تستطيع أو تحتاج إلى عملية جراحية معقدة.

الجماعة برغم الخلافات القائمة بينها وبين السلطة التنفيذية فإنها كانت تمثل لها مصالح ومطالب اجتماعية وسياسية ضرورية لم تكن قادرة على الاستغناء عنه، فالجماعة تمثل المظلة الرئيسية الاجتماعية والسياسية لفئة واسعة من المواطنين من أصل فلسطيني، بما يعني ذلك من قدرتها على توجيه فئة واسعة من المواطنين وحشدهم في موقف سياسي واجتماعي يريح الحكومة ويطمئنها، وقد بدا ذلك واضحًا في الربيع العربي، فقد حيدت الجماعة أغلبية الشارع الفلسطيني في الحراك الإصلاحي، ودفعته بعيدًا عن الضغط على الحكومة لتحقيق الإصلاح السياسي والاجتماعي الذي يطالب به الحراك الإصلاحي والقائم على مواجهة الفساد وعدالة الفرص والتوزيع وإعادة إدارة وتنظيم الموارد العامة؛ واكتفت ومعها النقابات المهنية بمعارضة المعاهدة الأردنية الإسرائيلية والاحتفالات بالذكريات الدينية والتاريخية، بل إن الجماعة أبدعت مناسبات تاريخية لا تخطر على بال لأجل الاحتفال بها، وفي قدرة الجماعة على استيعاب وضبط النقابات المهنية وفئة واسعة من المواطنين وتوجيهها تقدم هدية كبرى لا تقدر بثمن إلى السلطة التنفيذية، ولا يتوقع أن تكون السلطة أو أي تيار سياسي واجتماعي قادرًا على أداء هذه الوظيفة، وفي المقابل فإن السلطة التنفيذية كانت تغض الطرف عن برامج الجماعة ونشاطاتها السياسية والاجتماعية، وتتيح لها العمل والانتشار والتأثير في وسط التجمعات الشعبية والنقابات المهنية،.. إن الطرفين يحتاج كل منهما الآخر، ولكن علاقاتهما قائمة على الضرورة ولا تعني شيئًا آخر.

وبعد انحسار الربيع العربي وصعود تحديات التطرف والعنف لم تعد الجماعة حليفًا سياسيًّا واجتماعيًّا للدولة، بل أصبحت عبئًا عليها وعبئًا على نفسها، ذلك أن المشهد الديني والسياسي أصبح في حاجة إلى إعادة تشكيل يضع الدين في سياق ملائم للمواجهة مع التطرف والكراهية، وصارت السلطة السياسية تنظر إلى الإخوان باعتبارهم جزءًا من المشكلة وليس الحلّ.

وفي سلوك جماعة الإخوان الملتبس والذي يدمج بين المشاركة السياسية والعامة وبين الانفصال الديني والاجتماعي كانت القيادة والأغلبية العامة للإخوان المسلمين في حاجة إلى واجهة وطنية تشكل لها حماية اجتماعية وحلقة اتصال وتواصل مع السلطة التنفيذية والمجتمع الأردني، وكان التيار المعتدل يقدم هذا الدور لكل من الجماعة

والسلطة التنفيذية، فقد كان صمام أمان يضبط الجماعة باتجاه الاعتدال، ويمثل نقطة أمان واطمئنان بالنسبة للسلطة التنفيذية في مواجهة المخاوف من أن تنزلق الجماعة إلى التشدد أو العنف.

والتيار الوطني المعتدل في الجماعة يحتاج إلى قواعدها الشعبية وقدراتها الانتخابية، فهم نخب وقيادات بلا قواعد اجتماعية وتنظيمية كافية، فتمنحهم الجماعة بتأثيرها الشعبي وقدراتها التنظيمية فرصًا للنجاح الانتخابي في النقابات والبرلمان والبلديات، وهكذا ففي الانفصال بين الإخوان والتيار الوطني المعتدل تبدو جماعة الإخوان جماعة متشددة دينيا ومعزولة سياسيًّا، وتبدو التيارات الوطنية الإسلامية مبادرات قيادية نخبوية معتدلة من غير قواعد اجتماعية واسعة ومتماسكة.

اليوم تبدو هذه الرواية وكأنها تتعرض لمراجعة أو إعادة صياغة، ويبدو المثلث السيامي في حاجة إلى عملية فصل مهما كان ذلك مؤلمًا، فالربيع العربي وضع الحكومة في معادلة جديدة وفي مواجهة احتياجات جديدة؛ أن تجري صيانة مهمة لعلاقتها بالمجتمعات والمحافظات الأردنية التي كانت تبدو قاعدة اجتماعية للسلطة ولكنها بدت في الربيع غير ذلك، وهي في ذلك تحتاج إلى قيادات اجتماعية إسلامية أردنية تعيد الدفء والتفاهم إلى علاقة المجتمع بالدولة، كما أن السلطة تلاحظ أكثر من أي وقت مضى أن التشدد الديني أصبح في وسط بيتها وليس حالة خاصة بالجماعات الإسلامية، ولكنه في المدارس والمساجد والمؤسسات الدينية الرسمية، فالمتشددون الدينيون من الموظفين الحكوميين والمؤيدين السياسيين للسلطة يتفوق في شدته وانتشاره على التشدد الديني الإخواني، وتتشكل ضرورة ملحة لإعادة توجيه وتنظيم التعليم الديني والسلوك والاتجاه الديني في المساجد والمحاكم الشرعية والوسط الشعبي العام، ولن تقدر الحكومة على ذلك من غير معونة ودعم التيار الإسلامي المعتدل.

ولكن تظل الأسئلة المستقبلية والاحتمالات مفتوحة على المغامرة، هل تغامر السلطة بعلاقتها ومصالحها مع الجماعة، وتعمل على تحرير النقابات المهنية والقواعد الاجتماعية من هيمنة الإخوان في نسختهم السابقة وتساعد الإخوان الجدد على التأثير في المجتمع والنقابات؟ وهل تقدر الجماعة الثانية على سد الفراغ الإخواني الأول؟ أم أن مصير الإخوان الجدد سيكون مثل المجموعات التي تركت الإخوان من قبل، وتحولت

إلى شخصيات ومجموعات إسلامية محدودة التأثير الاجتماعي والسياسي؟ بالنسبة للحكومة فإنها لن تخسر شيئًا، فإن نجحت في عملية الفصل السيامي فإنها سوف تعيد ترتيب العلاقة بين الدين والدولة على نحو أكثر إيجابية وفيما يخدم السياسة العامة للدولة، وإن لم تنجح فإنها تكون قد وضعت الإسلام السياسي تحت طائلة التهديد بالملاحقة باعتباره تنظيمًا غير قانوني. وبالطبع فإن السلطة التنفيذية لا تفضل هذا الخيار برغم سهولته وديناميكيته، ذلك أنها تفضل أن يحدث تطور إيجابي في العلاقة الدينية السياسية وعلاقة السلطة بالمجتمعات على مختلف طبقاتها الاجتماعية وفئاتها الجغرافية، وأن تكون النقابات المهنية ضمن حالة تشكل طبيعي في السياق والنسيج الاجتماعي السياسي للدولة والمجتمع.

تصورات مستقبلية

على ضوء تطورات جماعة الإخوان المسلمين في الأردن والإقليم ثمة سؤال أساسي: هل سينحسر الإسلام السياسي في الأردن؟ ولماذا؟

يمكن بناء على العرض السابق، تقدير الأسباب التالية المرجحة لانحسار الإسلام السياسي في الأردن:

التحول الذي جرى للإخوان المسلمين عام 1989 من النشاط الدعوي إلى السياسي أنشأ مجموعة كبيرة من الأزمات والتحولات التي ستضعف التأثير السياسي للإسلام السياسي أو تعيد تشكيله، فالجماعة كانت تعمل في الأردن منذ عام 1946 على أساس دعوي، وقد حدد ذلك علاقتها بالدولة وتركيبتها الاجتماعية وأسلوب عملها وأفكارها. فالدولة الأردنية (ومثلها كثير من الدول العربية) ترى نفسها صاحبة الولاية على الشأن الديني، وهي في ذلك تتحالف مع الجماعات والشخصيات الدينية وفق تقديرها لخدمة أهداف الدولة العامة وسياساتها، القائمة بشكل عام على أن يكون الدين في خدمة الوحدة والتماسك وتعزيز القيم العامة للدولة والمجتمع، وكانت الدولة في ذلك متفقة ومتحالفة مع الإخوان المسلمين.

ولكن تحول الإخوان المسلمين إلى العمل السياسي وضعهم في غالب الأحيان في موقع الخلاف والصراع مع الدول والحكومات، ولن تقبل الدولة بطبيعة الحال أن

يكون الدين أداة للصراع والخلاف السياسي، أو على الأقل لن تقبل أن يكون أداة في يد المعارضة السياسية، فهو في الأساس مؤسسة الدولة كما الجيش والقضاء على سبيل المثال، وإذا كان غطاءً أو مصدرًا للشرعية فهي شرعية الدولة وليس شرعية جماعة أو حزب سياسي ما.

تحولت الجماعة إلى حزب سياسي بمحتوى دعوي وديني منفصل عن المبررات والقواعد الأساسية التي تحكم العمل والتنافس السياسي، وهي أساسًا إدارة وتنمية الموارد العامة والخدمات الأساسية.

وفي تأثر الجماعة بفكر سيد قطب المنفصل عن الدولة والمجتمعات وسياقها العام فقد دخلت جماعة الإخوان المسلمين في حالة متناقضة ومربكة للدولة والمجتمعات، فقد أصبحت جماعة سياسية بمحتوى ديني متشدد وانفصالي، ولا يمكن بطبيعة الحال لمثل هذه الحالة أن تنجح في الحكم والإدارة، ومواجهة المشكلات الاقتصادية المعقدة، والتي تمثل التحدي الأساسي للدولة والمواطنين، والمفسر الأول والأساسي للربيع العربي.

عجز الإسلام السياسي واقعيًّا وعمليًّا عن تقديم برامج وأفكار تساعد الدولة والمجتمعات في الإصلاح والتنمية، وتجيب على القضايا الأساسية التي تشكل حولها الربيع العربي، وهي الأزمات الاقتصادية، والإجماع الوطني الذي تضرر، والحريات السياسية والعامة التي يتطلع إليها المواطنون والطبقات الوسطى، والمتضررون من السياسات الحالية والسابقة.

لم تعكس الجماعات الإسلامية السياسية في الأردن تطور المجتمعات والدولة الحديثة، وتطلعات المواطنين المستمدة من التطور الطبيعي، والتواصل مع التقدم العالمي، والمشاركة في العولمة والاتصالات غير المسبوقة، واتجاهات المواطنة والمساواة والحريات التي يؤمل أو يفترض أن تكون محصلة نضالات الجماعات والنخب السياسية والاجتماعية، ولم تقدم أيضًا أفكارًا وبرامج تلبي هذه التطور والآمال المنشودة في الارتقاء والإصلاح، ولم تكن الجماعات الإسلامية جزءًا من الحياة الثقافية والفنية التي تستودع فيها الأمم والمجتمعات أسمى أفكارها، وتستمد منها الإلهام والرؤية لما تحب أن تكون عليه.

كانت هناك حالة قد تشكلت حول الظاهرة الدينية والعودة إلى الدين وبدا واضحًا أنها ظاهرة تجاوزت الجماعات إلى الدولة والمجتمعات، وهي (الجماعات الإسلامية السياسية) لم يعد لها مكان مؤثر في الظاهرة الدينية، ولا في الربيع العربي في حالته القائمة على تطلعات الحرية والإصلاح.

ولكن هل يمكن أن تكون هذه التوقعات غير صحيحة؟ وهل يمكن أن يحقق الإسلام السياسي نجاحًا انتخابيًّا في المستقبل؟ بالطبع فإن أحدًا لا يستطيع أن يراهن على الانتخابات، فهي بالغة التعقيد وكثيرة المفاجآت، ولكن التجربة المصرية، والسودانية، والتركية، والجزائرية، للحركة الإسلامية يفترض أن تدفعها في الأردن إلى التوقف والحذر والميل إلى المشاركة النسبية والتأثير العام، .. وعلى أي حال، فإنه نجاح إن حدث لن يلغي مقولة إن الإسلام السياسي أثبت فشله في الحكم والإصلاح والتنمية وبناء إجماع وطني، وقد يكون ترجمة هذه الفكرة انتخابيًّا يحتاج إلى وقت، خاصة في الأردن الذي يشهد استقرارًا يجعل انحسار الإسلام السياسي تدريجيًّا وبطيئًا.

لقد أنشأت الأحداث المحيطة بالإخوان المسلمين والإسلام السياسي وتطورات العنف والصراع المرتبط بالدين والجماعات الإسلامية حاجة كبرى لمراجعة استراتيجية للعلاقة بين الدين والدولة وبين الدولة والجماعات الإسلامية السياسية، وبدا واضحًا اليوم أن الحالة التاريخية التي كانت قائمة ومستقرة في تنظيم هذه العلاقة لم تعد تصلح للاستمرار، وأن ثمة حاجة لتصورات ومبادئ جديدة لتنظيمها.

واسترشادًا بتجربة الإخوان المسلمين في الأردن يمكن اقتراح المبادئ التالية لتنظيم هذه العلاقة

إعادة التكييف القانوني لوجود وعمل الجماعات والأحزاب على أساس القوانين المنظمة للعمل العام والسياسي، وعلنية ووضوح العضوية والتمويل والقوانين والأفكار والتمويل والموارد والإنفاق، وولاية مؤسسات الدولة ومرجعيتها.

وتشكل إعادة تسجيل الجماعة باعتبارها جمعية تعمل في إطار الجمعيات التطوعية مبادرة إيجابية وديمقراطية لصالح الدولة والإخوان المسلمين معًا، بحيث يتمتع الإخوان المسلمون بفرص العمل الحر والعلني، وأن تمارس الدولة دورها القانوني

والسيادي في تطبيق القانون والتنسيق والمراقبة، وأن يكون القضاء والمحاكم مرجعا للاحتكام في الخلافات سواء بين الجماعة والحكومة أو بين اعضاء الجماعة أنفسهم.

التأكيد على حياد الدولة في تنظيم الشأن الديني ووقف دورها المباشر في التعليم الديني والإرشاد وإسناد هذا الدور للمجتمعات، مع التأكيد على الدور السيادي للدولة والقضاء وبسط القانون، ومراجعة وإصلاح التشريعات التي تتضمن تمييزًا ضد الآخر، مثل الميراث، والحضانة والإشارة إلى الدين في الوثائق والزواج، وضرورة بسط قانون مدني للأحوال الشخصية، مع السماح للمؤسسات الدينية بممارسة دور لا يتناقض مع القانون المدني، وأن يكون للمواطنين والمقيمين خيار اللجوء إلى قوانين ومحاكم مدنية في الأحوال الشخصية.

وفي ذلك فإن التنظيم الشأن الديني المباشر يكون وظيفة المجتمعات، بحيث تتولى المجتمعات إدارة وتنظيم المؤسسات والممارسات الدينية من غير تدخل أو انحياز أو تأثير مباشر للحكومة أو الأحزاب والجماعات، وتتولى الدولة في ذلك تطبيق القانون والتنسيق والتدريب والمساعدة على أن يكون للأفراد والجماعات الحرية والمسؤولية في التعليم الديني والعبادة والأفكار والاعتقاد.

دمج المحاكم الشرعية بالمحاكم النظامية وتوحيدهما معًا تحت مظلة السلطة القضائية، ومراجعة المواد والنصوص التي تشكل تمييزًا ضد غير المسلمين في الزواج والميراث والحضانة والإشارة إلى الدين في الوثائق الشخصية.

الفصل بين العمل السياسي وبين الدين في الحكومة والأحزاب السياسية، والتحول من الإسلام السياسي الرسمي أو الحزبي إلى متدينين في العمل العام والسياسي.

إفساح المجال لتعدد القراءات للدين، والسماح لتيار تنويري إصلاحي بين المعلمين والدعاة، والتوسع في تدريس الفلسفة في المدارس والجامعات وإدراج المهارات المعرفية والثقافية العامة في امتحانات الكفاءة للمدارس والجامعات والتوظيف والترقية في القطاع العام والقطاع الخاص، وتشجيع برامج خدمة المجتمع التطوعية في التنمية والثقافة والفنون والمساعدة وزيادة الاهتمام الاجتماعي والصحي بالأطفال والمعوقين وكبار السن وبرامج وأفكار التماسك والضمان الاجتماعي، وتشجيع برامج الحوار

المجتمعية والمكانية في المدن والأحياء حول القضايا والأحداث التي تؤثر في حياة.

استهداف حالات الهشاشة وضعف المناعة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لأجل رفع كفاءة وسوية الأفراد والمجتمعات وقدرتها على المشاركة الاقتصادية والاجتماعية.

الدولة والمجتمعات اليوم في حاجة أكثر من أي وقت مضى إلى تصحيح علاقتها بالدين وبالمجتمعات على النحو الذي يحميها من المفاجآت والكوارث،.. هذا هو درس الربيع العربي رقم 1 بالنسبة للدولة الأردنية.

المناقشات

مدير الجلسة: د. محمد أبو رمان

محمد أبو رمان:

ربما قد يطلق على الجلسة الأولى «الإسلاميون وصدمة السلطة» لكن إذا كان الإسلاميون صدموا في السلطة، فهل هم أيضًا صدموا في المعارضة؟ أو تفاجأوا في مآلات الأمور في المعارضة؟ ما هو حال الإسلاميين في المعارضة؟ هل هي أفضل حال من التحديات التي واجهتهم في السلطة؟ وقد تمرغوا وتخضرموا في المعارضة، وكان لهم خبرة كبيرة في مجال المعارضة، فهل كان تأقلمهم مع المعارضة وفر لهم ظروفًا أفضل في هذه الدول من الإسلاميين الذين وجدوا أنفسهم في مقاعد السلطة دون تحضير في الأغلب الأعم؟

تجدر الإشارة إلى أن ما نقوم به نحن هو أشبه بـ Revisiting بمعنى إعادة دراسة الحقل البحثي.

ربما أنا شخصياً أحد الانطباعات الرئيسية التي كنت الاحظها في الأوراق والنماذج الثلاثة هو الظل الثقيل للعامل الإقليمي أو الخارجي على الحالات الثلاث، عن سوريا دخلنا في حرب أهلية، والإخوان وجدوا أنفسهم في تحولات جديدة، التيار السلفي الجهادي صعد، الدور الإيراني والدور الإقليمي، الظل السوري كان حاضراً في لبنان، الظل السوري والظل الفلسطيني كانا حاضرين في الحالة الأردنية؛ فنحن نتحدث عن عوامل خارجية أكثر تأثيراً وربما تكون مؤثرة في الحالات الثلاث. أيضاً من الملاحظات الرئيسية وجود ما يشبه صراع الأجيال و الأزمات الداخلية، وإشكاليات في التعامل مع الدعوي والسياسي.

د. عبد الرحمن الحاج، في ورقتك التي قدمتها عن الحالة السورية بدا من الواضح تماماً أن المسألة الطائفية ألقت بظل ثقيل على الحالة السورية كما هي الحالة اللبنانية، وظروف الحرب الداخلية كان لها تأثير كبير، فهل نقول إن هذه الظروف الاستثنائية

أجبرت جماعة الإخوان المسلمين والتيارات الإسلامية الأخرى على السير في مسار معين؟ وبالتالي ما هو إجباري كان أكبر مما هو اختياري في مناقشتنا لمسار هذه الجماعات والحركات؟

عبدالرحمن الحاج:

شكراً على هذا السؤال الصعب؛ لأنه ليس من الممكن إجمال حركات الإسلام السياسي وحركات السلفية الجهادية وأيضاً الجماعات الإسلامية التي تنشط بجماعات دعوية ولها منطق أيضاً مختلف، بالرغم من أنه في النهاية المجموع يتقاطع في المساحة العامة.

حقيقةً إن العنصر الطائفي كان رئيسيًّا بطبيعة الحال، ليس الآن، العنصر الرئيسي كان حاضراً في فترة قديمة وبدأ بالتصاعد بعد انقلاب البعث عام 1963 وشهدنا أول مرة في تاريخ سوريا عام 1964 مثلاً قصف مسجد في حماه وولّد هذا القصف توليد أول جماعة إسلامية تحمل تفكير لنقل أنه «جهادي»، لأن الأمور لم تكن مبلورة كما هي الآن وهي جماعة الشيخ مروان حديد. واستمر المنحى باتجاه تصاعدي لأن النخبة السياسية دخلت أيضاً في صراع طائفي وانعكس هذا على المجتمع.

في النهاية، مع بداية السبعينيات الحالة الطائفية كانت سائدة في سوريا، والذي كان مستفيداً من الحالة الطائفية هو الإسلام السياسي، تحديداً الإخوان المسلمون هم أكثر جهة كانت مستفيدة، والسبب أن هذا أعطاهم قدرة على التحشيد في المجتمع السوري وجعلهم الخيار الوحيد في مقابل سلطةٍ العنصرُ الديني جزء رئيسي من ممارساته غير المعلنة، وبالتالي أصبح جزء من أداة الصراع، بمعنى أنه عمل تحشيدي ولكن في النهاية أدى إلى صراع. وبالفعل انفجر صراع في الثمانينيات وانتهى إلى هزيمة منكرة للإسلاميين، و تحول البلد إلى قبضة حديدية غير مسبوقة، وآلت الأمور إلى ما نحن عليه.

العنصر الطائفي في سوريا قديم، وهو ناتج أساساً عن زج الجيش في مواجهة الشعب. في المرة الأولى كان في مواجهة السياسيين، في المرة الثانية في الثورة السورية صار في مواجهة الشعب نفسه، ولكن على نفس الخلفية الطائفية. المرة الأولى أدى إلى التطييف، والمرة الثانية مورست فيه التطييف في مواجهة المجتمع.

نعم، يمكن القول إن هنالك عناصر إجبارية، لكن ضمن الحالة السورية الحدث الذي تشكل هو خارج الطائفية؛ حدَث الثورة في سوريا هو حدث بدواعٍ مختلفة، لكن العنصر الطائفي كان عنصراً حاضراً ومؤثراً.

السؤال، ما هو الدور الطائفي إذا كنا نتحدث فيه كواحد من العناصر بجوار عناصر أخرى؟

العناصر الأكثر تأثيراً في سوريا أو حتى في الحركات الإسلامية التي وُجدت في سوريا وجدت مناخاً -وهذا ربما يفتح سؤالاً أصلاً حول الوجود التنظيمي للحركات الإسلامية في سوريا- وهذا قد يكون ملحوظاً ومؤثراً، ولكن لنقل ليس في سياق الحرب الأهلية -على خلاف تسميتها- بقدر ما هو في سياق تصعيد الحرب من قبل الطرفين، بمعنى أن هنالك مشروعاً وطنيًّا هو مشروع الثورة السورية وهو مشروع في الحرية والكرامة والديمقراطية .. إلى آخر ذلك، هذا المشروع هو مشروع منافس للسلطة من جهة، ومنافس للإسلاميين من جهة، وكلاهما الحل الوحيد لمواجهة هذا المشروع كان هو العنصر الطائفي، بمعنى تصعيد العنصر الطائفي ليكونا قادرين لقسم المجتمع لطرفين قادرين أن يواجها فيه بعضهما، أو أن يقضوا على هذا المشروع بدرجة ما وينتقلون لمشروع آخر. بمعنى آخر إذا أردتُ الإجابة على سؤالك حول «كم هو ممر الطائفية إجباري؟»، في الحقيقة، في هذه المرحلة على الرغم من وجوده كعنصر قائم، هذه المرة تم استخدامه بشكل اختياري، وهنالك أطراف حاولت الزج به لأن هنالك فائدة في هذا العنصر، ولكن كان بالإمكان فعلاً تجاوزه.

محمد أبو رمان:

أنا سؤالي د.عبد الرحمن، في تجارب الإسلام السياسي الأخرى، كان يفترض أن الديمقراطية تقوم بتطوير وتحسين هذه التجارب، وصولًا إلى مرحلة أطلق عليها البعض كـ آصف بيات وآخرون «ما بعد الإسلام السياسي»، التحول من أحزاب أيديولوجية إلى أحزاب برامجية.. وإلى آخره. كانت فكرة السؤال، هل شكّل العامل الطائفي والخارجي والإقليمي إعاقة حقيقية للحالات الثلاث؟ الحالتان السورية واللبنانية بشكل واضح عامل الطائفة كان مؤثراً، الحالة الأردنية قد يكون في ثنايا ورقة أ. إبراهيم غرايبة العامل الديموغرافي قد يكون له سؤال الهوياتي له أيضاً دور في هذه المسألة.

فأعيد صياغة السؤال مرة أخرى، هل كان هناك إمكانية وفرصة لدى الإخوان أو لدى الحركات الإسلامية الأخرى -إذا استبعدنا التيار السلفي الجهادي وهو الذي يقوم على الطابع الهوياتي- لخطاب آخر غير الخطاب الذي كما يقول شفيق شقير في ورقته حول الحالة لبنانية أن المسألة الدينية أصبحت متماهية مع المسألة الطائفية في خطاب هذه الحركات؟ هل كان هنالك فرصة لتجاوز هذه المسألة حتى في القواعد الاجتماعية؟ أم كانت المسألة محسومة بالنسبة لحركات إحيائية مثل حركات الإسلام السياسي؟

عبدالرحمن الحاج:

إلى حد ما السؤال الطائفي لم يكن بالإمكان تجاوزه، كان على الحركة أن تقاوم النزعة الطائفية التي بالأساس كانت متأثرة فيها وشاركت فيها وتعطي وجهاً جديداً، حركة الإخوان المسلمين حاولوا تجديد خطابهم في فترة ما قبل الثورة السورية عام 2001، وقدموا مشروعاً وطنيًّا، وهذا المشروع الوطني ربما كان حوله خلاف محدود، ولكن في خطابه يشبه خطاب كل الأحزاب الوطنية التي تتحدث عن الحرية والديموقراطية.. وإلى آخره.

تحولات جذرية في خطاب السياسي للإخوان بسبب أحداث الثورة السورية لم تحدث، لم يكن هنالك تحول حقيقي في الخطاب، مثلاً أصدر الإخوان المسلمون ما بين عامي2015-2013 ميثاقاً لهم يوضح رؤية الإخوان، وواضح من هذا الميثاق عدم وجود تحولات حقيقية حصلت.

المشكلة ليست في خطاب الإخوان السياسي، المشكلة في الممارسة، وإذا دخلت في الجوهر بمعنى إذا أردت أن تقرأ الخطاب من خلال الممارسة، ستجد أن الممر الطائفي هو ممر إجباري للإخوان المسلمين، من جهة هو جزء من التاريخ، ومن جهة أخرى أيضاً عنصر فاعل على الأرض لا يمكن تجاوزه. العناصر الإقليمية الأخرى، أنا أعتقد أن الحدث السوري هو بالأساس حدث محلّي، حتى الأطراف الإقليمية التي لعبت دوراً داخل الحدث السوري، ظل المحور الأساسي في الحدث أو الفاعل الأساسي هو المحليّة. لذلك بنهاية المطاف كلهم يحاولون التأقلم مع المحلي، هذا التأقلم هو محاولة إيجاد موطئ قدم، هو محاولة النجاة مثل بعض الحركات، هو محاولة أيضاً التمدد مثل

تنظيمات الإسلام السياسي، وأنا برأيي أن جميعهم هزموا هزيمةً منكرة بعد الحرب لأنهم كلهم لم يستطيعوا أن يقدموا أي نوع من أنواع الخطاب الذي ينسجم مع التحولات الراهنة، وظل الجميع بنفس النوع من الخطاب دون أن يتقدم، وأيضاً دون أن يستوعب التغييرات العميقة التي حصلت، وبالتالي أعتقد أن هذا الأمر أدى إلى وجود مسافة بين وعي المجتمع وبين هذه التنظيمات وفئاتهم، لكن لا تغييرات ملموسة في الخطاب بجميع هذه التنظيمات، ولا حتى على المستوى التنظيمي بالرغم من محاولات اختراع بعض التنظيمات التي تحاول أن تخفف من إرث التنظيم الأساسي، لكن أيضاً فشلت في تحقيق أي شيء يذكر. الشيء الوحيد الذي ربما يمكن الحديث عنه هو أن جملة هذه العناصر التي أثرت على الحركة إذا ما استثنينا التنظيمات السلفية الجهادية، فإنه يمكن القول إنه صحيح لم يكن هنالك تأثيرات كبيرة أو جوهرية في الخطاب، ولكن واضح جدًّا أن تعميق النظرة المحلية وقطع التفكير العابر للحدود إلى حد ما أصبح أكثر وضوحاً بالنسبة لتنظيمات الإسلام السياسي في سوريا.

محمد أبو رمان:

أذهب إلى د. شفيق في لبنان والورقة كانت عن الجماعة الإسلامية في لبنان، والمسألة الطائفية حاضرة بشكل واضح تماماً سواء في بُعدها الداخلي أو حتى في بعدها الإقليمي الخارجي، ولكن أيضاً في ورقتك -كما نلاحظ في ورقة الأستاذ إبراهيم غرايبة- أمور متعلقة في البنية الداخلية للجماعة الإسلامية، وفي المناظرات الداخلية، وفي محاورتهم عام 2017، وأظن في الانفصال عن الجماعة الأم في مصر، ومحاولتهم التكيف مع اعتبارات الثورة المضادة أو مرحلة الدول العربية الصديقة للبنان.

هل لك أن تضعنا حول ما هي أبرز التحولات التي تعتقد أنها حدثت خلال الأعوام القليلة على صعيد الجماعة الإسلامية في دورها السياسي؟ وعلى صعيد الخطاب السياسي والأيديولوجي وأنت أشرت إلى الانتفاضة عام 2019 في لبنان؟

شفيق شقير:

شكراً جزيلاً على الاستضافة وشكراً لكل الزملاء ...

بالنسبة لتحولات الجماعة الإسلامية، خاصة تلك الأخيرة التي بدأت مع ثورات الربيع العربي، إذا ما تجاوزنا تلك التي قبلها، أهم تحول أنا أعتقد هو ما كان في عام 2017، عندما قدموا وثيقة باسم «رؤية وطن» هذه الوثيقة حملت كل تجربة الربيع العربي بما فيها من فشل وما فيها من نجاحات، حاولت أن تقول الجماعة الإسلامية بأنها جماعة محلية وليست جماعة مرتبطة إقليميًّا من الناحية التنظيمية، ولكن نفس الورقة التي قدمت فيها «رؤية وطن» بين أسطرها وما وراءها، هناك شبكة من الأفكار كانت تشكل عبئًا على الجماعة، ومن أهمها موضوع القضية الفلسطينية؛ الجماعة مرتبطة بالموضوع الفلسطيني بشكل وثيق بسبب الجوار اللبناني.

المسألة الثانية، المسألة الطائفية والمذهبية، لبنان قام منذ تأسيس الكيان على صيغة لبنانية تعطي للمسيحيين امتيازات على حساب الأكثرية، وهي كانت سبباً رئيسيًّا في الحرب فآثار هذه الحرب لازالت موجودة في نفسية الجماعة السياسية إذا جاز التعبير. المسألة الثالثة هي مسألة مذهبية، الثورة المضادة في قراءة الجماعة -وليس في قراءة الجماعة السنية في لبنان فقط بل حتى في قراءة الإخوان عموماً في سوريا وحتى الأردن وربما أيضاً مصر، وهي انعكست على الرئيس مرسي- كان الدور الإيراني والدور المذهبي جزءاً أيضاً منها، فتكرس أيضاً في داخل الجماعة وفي نفسية الجماعة، وكانت سبقت قبل ذلك مجموعة من الإرهاصات سهلت تقمص الجماعة للخطاب المذهبي وأنا وصفتها بأنها نموذج مشرقي للحركات الإسلامية في العامل المذهبي، وهو لن تجد مثله في بقية الحالات الإخوانية؛ فتكرس هذا العامل في داخل الجماعة وحاولت التخلص منه في عام 2017، وهنا المفارقة، بعد عام 2011 بسبب الدور والتمدد الإيراني تكرس الخطاب المذهبي. لكن بعد عام 2019 عندما جاءت الثورة اللبنانية كما تسمى «انتفاضة تشرين» في لبنان، عادت الجماعة وحاولت التوازن وأن تبتعد قليلاً عن العامل المذهبي، وساعدها ذلك هو دور حماس؛ لأن حركة حماس لديها علاقة خاصة مع الجماعة، وعادت حماس لتصحيح علاقاتها مع إيران، وهنا أنا أعتقد بهذه المرحلة الآن حتى نتحدث عن المرحلة الأخيرة انعكست محاولات تحسين وتصويب، ولكن ليس من السهل على الجماعة أن

تتجاوز الأهوال التي جرت في سوريا، ليس من السهل عليها أن تتجاوز ما حصل في لبنان عام 2008، حزب الله كسح بيروت و ضد تيار المستقبل، ولا تزال آثار هذا العام موجودة. المسألة الرابع، أن النظام اللبناني نظام طائفي تتصارع الطوائف والمذاهب على حصصها، وهناك في عموم المشرق الآن الحالة السنية تشعر بأنها مهددة بوجودها، ويبدو أن على إيران أن تلعب دوراً في التهدئة لتساعد الحركات الإسلامية للتوازن، أو إذا استمر الوضع عليه، أننا سنكون أمام مشهد سيعود العامل المذهبي مرة أخرى ويتقدم.

محمد أبو رمان:

د. شفيق، السؤال المرتبط بالحالة اللبنانية والحالة السورية، ولاحقاً حالة الأردن، الدول متعددة القوميات والطوائف دول متعددة الأعراق، ما هو دور الإسلاميين في هذه الدول؟ هل هم جزء من عملية الاستقطابات والانحيازات؟ أين مفهوم الهوية الوطنية الجامعة؟ هل هذا المفهوم ترف فكري بالنسبة لنا نحن نتحدث فيه و أقدامنا في الماء البارد والإسلاميون هناك أمام قواعد اجتماعية لا يستطيعون أن يمارسوا الترف الفكري الذي نمارسه نحن كباحثين هنا؟ وإذاً ضمن هذه المعطيات إذا كان مفهوم الهوية الوطنية الجامعة و مفاهيم المواطنة بالمعنى النظري الذي نتحدث عنه التي تشكل أساساً للديموقراطية مفاهيم نظرية تعتبر في هذه الحالات العملية، ما هي الأدوار السياسية التي يمكن أن يقوم بها الإسلاميون؟ وهل الجماعة الإسلامية أدركت هذه المحددات في لبنان مثلاً وتقوم ببناء دورها بصورة براغماتية لتتوافق مع هذه المحددات؟

شفيق شقير:

من الناحية النظرية يمكن أن نقول نعم، استطاعت الجماعة الإسلامية أن تفهم الدور المطلوب منها نظريًّا، ولكن ليست هذه هي المشكلة لدى الإسلاميين؛ الإسلاميون دائماً المشكلة لديهم في ثلاث نقاط:

أولاً، هو موضوع كيفية ترويج الرؤية التي تملكها لدى أعضائها وجماعتها، بمعنى القادة ربما يعقدون مؤتمراً يفكرون بطريقة ما ويتقدمون، إلا أنك عندما تعود للقاعدة وحتى القيادات من الدرجة الثانية أو أحياناً الثالثة وما دون، تشعر أنها لا تزال مكانها، فالتقدم بالأفكار كأنه نخبوي جدًّا في داخل الجماعة، وهذا له علاقة أنا أعتقد بالطبيعة التنظيمية التي تركز بداخلها على الدعوي، هي تمارس السياسة مع الخارج ولكن داخليًّا.

ثانياً، أنها لا تملك الأدوات، لأننا كما وجدنا نموذج الجماعة الإسلامية هي جماعة في بيئة متعددة في داخل الطائفة السنية وفي داخل الطائفة السنية لدى المتدينين، ولدى المتدينين هي مع نخبة، وهذه النخبة ليست كلها لها، فيها سلفي وفيها مستقل.. وإلى آخره، فهذه هي المشكلة الثانية أنها يعوزها الإمكانات والقدرات سواء البشرية وحتى المادية.

ثالثاً، موضوع الظروف بالمشرق المضطرب جدًّا، تسارع هذه الاضطرابات تمنع الجماعة العمل وكأنها أمام منطقة لا تضاريس فيها وكأنك تخطط بسهولة، فسواء حملت نوايا حسنة أو حملت نوايا سيئة وتريد أن تطبقها في المشرق ليس من السهل أن تصل فيها لنتيجة.

لذلك، هذه النقاط الثلاث أنا أعتقد أنها هي من الأسباب الرئيسية التي تعوق من أدوار الجماعة. أما الدور الأهم إذا أردت أن أعود لتوصيف الدور كما تراه الجماعة، الجماعة في الرؤى التي طرحتها كانت في كل مرحلة زمنية تقدم ورقة وتطرح فيها أفكار متقدمة أكثر، ولكن من الملاحظ أنها في كل مرة تقدم ورقة متقدمة أكثر من حيث الرؤية يقابلها تخلّف أكبر في الشارع بمعنى تراجع لدى وجودها في الشارع، والثانية ارتهان أكثر للقوى السياسية الموجودة سواء محليًّا أو خارجيًّا، فهذه العلاقة العكسية. أنا أعتقد أن الذهاب أكثر للأفكار الأكثر مرونة والأكثر وطنية لا تنبع حتى الآن من قناعات كاملة لدى الجماعة الإسلامية، أنا أعتقد أنها تنبع من الضغوط ومن الظروف ولا تملك الوقت حتى تثبتها، ولا أفترض أنها تقوم بهذا لأنها لا تريد بمعنى التقية، بل أقصد لم تترسخ في داخلها، لم تتحول إلى عمل مؤسسي.

وهنا فقط أختم بهذه النقطة، أهم ما كان في الثورة في مصر أنها جاءت وأضفت شرعية على تحولات كانت في داخل الجماعة، بعض التحولات موجودة في الجماعة ولم تكن تكرست. لما جاءت الثورة المصرية و اعتنقتها، وجدت الجماعة نفسها أن أمامها سهولة ويسر ما دامت الحركة الأم قامت بذلك، فاستطاعت أن تكرس بعض التقاليد وهي تعيش عليها الآن، وهي من التقاليد الإيجابية التي لها علاقة بالوضع الوطني والمحلي.

محمد أبو رمان:

أ. إبراهيم كان يفترض أن الإخوان المسلمين في الأردن بعيدون عن المسألة الطائفية وعن الظل الإقليمي الثقيل ولو بصورة مباشرة. صحيح لم يشهد الأردن ثورة ولا لم يدخل إلينا الربيع العربي بمعنى الأزمات الكبرى، كان يفترض هذا يترك الإخوان في حالة من الأريحية! لكن كما أشرت أنت في ورقتك، الإخوان انتقلوا من أزمة داخلية إلى أزمة مع الدولة، إلى أزمة فكرية وانشقاقات، وجمعية إخوان مسلمين قديمة وجمعية إخوان مسلمين جديدة، ومن سميتهم «الإخوان الجدد» و«الإخوان القدامى»، والمثلث الذي يُعنى بالعلاقة ما بين الإسلام السياسي بصورته الإخوانية التقليدية والإسلام السياسي بصورة النخبوية الجديدة والدولة، المثلث الذي سميته بـ«السيامي». وطالبت بفك الارتباط.

هل يمكن أن توضح، لماذا تحدث في الحالة الأردنية كل هذه الأزمات بالرغم من أنه كان يفترض أن يكون هنالك مساحة أوسع لتفكير عقلاني وحوار هادئ وتطور أفضل، هل هي تداعيات القضية الفلسطينية؟ ولماذا تبقى المسألة الهوياتيّة مسألة ملحّة؟ مسألة الهويات أستطيع أن أفهمها في الحالة السورية واللبنانية ببعدها الطائفي وحتى بعدها العرقي حتى فيما لو أخذنا الأكراد، لكن في الحالة الأردنية مسألة الهوية هي أيضاً مسألة واضحة وحاضرة، وظلها ثقيلة على الجميع.

إبراهيم غرايبة:

شكراً دكتور وللأخوة المشاركين جميعاً ...

عندما حلَّ الربيع العربي في الأردن، بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين كان هنالك مشهدان مؤثران، الحالة الاردنية كما نتذكر كانت تشهد وقبل أحداث تونس حراك داخلي واسع، في الواقع أن الحراك المطلبي في الشارع الأردني سبق الربيع العربي في تونس كحراك نقابة المعلمين وحراك عمال الزراعة وعمال الميناء. وكان من الواضح في محتوى هذا الحراك أنه يأخذ محتوى جديد باتجاه التأثير نحو الإصلاح الداخلي والوطني أكثر مما هو عناوين وقضايا كبرى في المسائل التي كانت تشتغل بها الإخوان وغيرها من الحركات بالقضايا القومية والإسلامية والتحرير والقضية الفلسطينية.

بالنسبة للإخوان الذين كانوا في مواجهة هذا الحدث يراقبونه دون أن يشاركوا فيه، لكنهم على تماس معه، كانوا يشهدون جدلاً داخليًّا -على الرغم من أنه داخلي، لكن كان يتسرب ونسمع به- وهو ما يشبه الانقسام الديموغرافي حول طبيعة وهوية الجماعة. نحن لدينا ثقافة أردنية نعطي للمسائل اسماً حركيًّا بمعنى نحن مثلاً الانقسامات بالانتخابات النيابية أو الإخوانية نقول أولوية القضية الفلسطينية وأولوية التحرير وأولوية الأمن الوطني لكن في الحقيقة هي (فيصلي و وحدات) وليس الخلاف على القدس وتحريرها. حتى في الانتخابات النيابية، المرشح الذي يريد مخاطبة جمهور معين يقول تحرير القدس لكن في الحقيقة هو يقصد أمراً آخر تماماً نحن ندركه؛ الموضوع ليس متعلق بالقدس، بل يتعلق بقاعدة اجتماعية انتخابية محددة.

كانت الجماعة تشهد صعوداً كبيراً في تأثير حماس، وهذا أدى إلى أزمة كبرى عنيفة داخل الجماعة في طبيعتها وهويتها وعلاقتها بحماس، وعلاقة المكونين الرئيسيين في الشعب الأردني وفي الجماعة نفسها بين المواطنين من أصل أردني والمواطنين من أصل فلسطيني. بدأنا نشعر فيه منذ عام 2002، كان وضعاً كاسحاً لصعود حماس داخل الجماعة انعكس في الانتخابات الداخلية للجماعة التي جرت في عام 2002، ثم في الانتخابات النيابية ونتائجها بالنسبة لمرشحي الحركة الإسلامية ونوابها في عام 2003 حيث نجح للحركة الإسلامية ما يقارب 15 – 17 نائباً معظمهم كان من أصل فلسطيني، حتى أن المرشحين من أصل أردني الذين نجحوا، نجحوا بتأثير الجماعة على قواعدها الفلسطينيين، وصعدت حماس بشكل مخيف ومقلق في تأثيرها على الشارع الأردني نفسه وعلى الجماعة.

انعكس هذا بالقصة المشهورة التي نتذكرها في مسألة انتخاب الأمين العام لحزب جبهة العمل الإسلامي وهو «زكي بني ارشيد»، و ثار جدل علني واسع في وسائل الإعلام حول أن هذا المرشح فرضته حماس على الإخوان المسلمين وعلى جبهة العمل الإسلامي، ووصل الأمر إلى أن تذهب مجموعات ووفود من قادة الحركة الإسلامية من قادة الإخوان والجبهة إلى دمشق لإقناع خالد مشعل بالتأثير على «بني ارشيد» للانسحاب من الانتخابات، وكانت المسألة علنية وواضحة في تأثير حماس على اتجاه حزب جبهة العمل الإسلامي وعلى جماعة الإخوان المسلمين. بل وصل الأمر أن مرشحي رئاسة مجلس النواب

بعضهم أرسلوا وفوداً إلى خالد مشعل في دمشق للتأثير على نواب الحركة الإسلامية لانتخاب مرشح في مواجهة مرشح آخر لرئاسة مجلس النواب، وحدثت مطالبة بتغيير توزيع مقاعد مجلس الشورى وأخذت صفة الاسم الحركي لها «المكاتب والجماعة في الأردن»، المكاتب التي هي الإخوان في دول الخليج الذين هم عمليًّا مكاتب أو ساحات لحركة حماس.

لكن مكتب الإرشاد العالمي أنقذ الموقف، بضرورة وقف الامتداد الخارجي الجغرافي لأي جماعة وأن تكون حدود الانتخاب وعمل الجماعة هي في إطارها الجغرافي، ولا يجوز أن يكون لها عمل تنظيمي خارج جغرافية بلدها، والفصل بين التنظيم الأردني والفلسطيني في جماعة الإخوان المسلمين الفلسطينيين وجماعة الإخوان المسلمين الأردنيين وهذا قلل كثيراً من الاحتكاك.

ثم داهمنا الربيع العربي، ودخلنا في حالة من حراك واسع جدًّا، مرتبك أحياناً، قوي أحياناً، ضعيف أحيانًا، لكن كان من الواضح أن الإخوان المسلمين كانوا يشعرون بزهو الحراك الكبير بعد النتائج التي تحققت في تونس وفي مصر التي ألقت بظل كبير على مشاعرهم ومواقفهم على الشارع وفي تعاملهم مع قيادة الدولة الأردنية. ومن موقع الكثير من الندية أو الأكثر من الشعور بالقوة لدرجة مثلاً «زكي بني ارشيد» أمين عام حزب جبهة العمل يقول: «الآن النظام السياسي يثرثر حول قضية الإصلاح»، ما يعني حالة من الاستعلائية صنعت شعوراً أن هناك قوة هائلة أو تهديد هائل على المجتمع وعلى الدولة والانتخابات العامة فيها. وكأن هناك شعور بتأثير الإخوان، والإخوان كانوا يضغطون بالتهدئة وليس بتحريك الشارع، أي أنهم أثّروا على جمهورهم الذي باستطاعتهم استماله وعلى قواعدهم الاجتماعية ألا يخرجوا إلى الشارع، لكنهم كانوا يستخدمون عدم الخروج هذا للضغط على الدولة وقيادة النظام السياسي. بالمقابل، حدثت حالة من الخروج عن السيطرة في كثير من القواعد الشبابية للجماعة التي انخرطت في حراك الشارع بغير علاقة وبغير إذن وبغير موافقة القيادة السياسية، ونذكر عندما كان شباب الجماعة يتحركون في الشارع على دوار الداخلية لأجل المطالبة بالإصلاح السياسي، كان «حمزة منصور» و «بني ارشيد» و بعض الشباب يعتصمون عند مسجد الكالوتي احتجاجاً على وجود السفارة الإسرائيلية في عمّان، بل وابتدع الإخوان المسلمون مجالات ومناسبات

كثيرة لا تخطر على البال للتحرك وللاحتفال، كالاحتفال بالفتح الصلاحي للقدس، وقد صارت حركات استعراض كاستئجار خيول كبيرة تتحرك من وسط مدينة عجلون إلى قلعة عجلون، ومسألة النوادي الليلية ووجودها في شارعي مكة المكرمة والمدينة المنورة في عمّان، ومسائل لم يكن الإخوان يناقشونها ما قبل الربيع العربي أو يتحدثوا عنها، في الوقت الذي يكون حزب جبهة العمل الإسلامي يحاول أن يجتمع ليطرح قضايا حواره مع الحكومة ومع التيارات السياسية.

محمد ابو رمان:

في نهايات السياق الذي تتحدث فيه أ. إبراهيم، الإخوان المسلمين قاموا بمراجعات وقاموا بتقديم مبادرات للإصلاح، تبنوا الديموقراطية، تبنوا التعددية، شاركوا في العمل الديموقراطي، قاموا في عامي 2018 و 2017 في لبنان والأردن وربما حالات أخرى بفك الارتباط بالتنظيم الأم لجماعة الإخوان المسلمين في مصر، قاموا بالعديد من المحاولات والمبادرات، لكن الواضح في ورقتك أنّك تقول إن تأثير التيار القطبي ما يزال قويًّا وحاضراً في الإخوان، وربما هذا يقود البعض لاحقاً للقول بأن التيار الحديدي هو الذي أدى بالإخوان إلى ما أدى إليه في صدامات في الأردن. مغزى ورقتك تقول بأن التيار الأقوى بقي التيار المتأثر بسيد قطب، والذي يعني هيمنة في النهاية. ربما في الحالة اللبنانية أشار أيضا د. شفيق إلى الإخوان المخضرمين بالجيل القديم الذي بقي، وفي الحالة السورية حزب وعد لم يلقَ الحضور الكبير ... بالرغم من كل ما قام به الإخوان، هل ما يزال هذا التيار هو القوي؟

إبراهيم غرايبة:

نعم، بالتأكيد التيار الإسلامي يستفيد من موجة دينية وتأييد ديني كبير، وانحيازات الطائفية وجغرافية كما في العراق السنة، في لبنان، في سوريا، في الأردن المكون الفلسطيني مندمج مع جماعة الإخوان المسلمين، وهذا يعطي زخماً كبيراً والحالة الدينية كما نعلم هي حالة مؤثرة وقوية تأثيرها يتجاوز ليس فقط الإخوان بل إلى الدولة نفسها، ويغير في تفكير الدولة والمجتمع. وكما تعلم وتتذكر د. أبو رمان عملنا سوية على موضوع المبادرات عندما قدمت الجماعات الإسلامية رؤية الإصلاح في 2005 الجماعة الاردنية والسورية والمصرية و اشتغلنا على هذه كثيراً في صحيفة الغد، وهي مبادرة بالأصل

مبادرة أميركية بعد أحداث 11/أيلول، الاستنتاج الذي توصلت إليه الإدارة الأمريكية هي فتح خطوط حوار ودعم الحركات والجماعات الإسلامية الوسطية والمعتدلة لمواجهة التطرف. وبدأت لقاءات واسعة وحوارات كثيرة جدًّا في المغرب وفي لندن وفي واشنطن للتأثير الديمقراطي على الإخوان المسلمين، وتشكلت مؤسسة في أمريكا للديموقراطية في الشرق الأوسط خصصت لها موازنة بـ 30 مليون دولار سنويًّا يديرها مجموعة من الإخوان المسلمين الأميركيين من أصول عربية لمحاولة مساعدة الجماعات والمؤسسات الإسلامية على الانتقال والتحول الديمقراطي. وفي الربيع العربي أيضاً حدث الكثير من الجدالات والتحولات في الرؤية والأفكار..

الإشكالية الأساسية في مسألة التحول الديمقراطي للإخوان المسلمين أنه تحول تكتيكي إجرائي مع الحفاظ على الفكر القطبي الانفصالي وهذه إشكالية نعلمها جميعاً، كانت تسبب عدة إشكاليات في أن هنالك قيادة متحمسة للإصلاح الديموقراطي، وقواعد متحمسة للتطرف والتعصب. وبشكل عام، نعلم أن الخطاب المتطرف دائماً يستقطب الجماهير أكثر من الخطاب العقلاني، الخطاب العقلاني تأثيره قليل وهش وقابل للتغير. هذه من حقائق العمل السياسي العام في جميع الأيديولوجيات وفي جميع المجتمعات والدول.

الإشكالية الثانية بالنسبة للإخوان المسلمين، أنهم يحاولون دائماً منح الديموقراطية والمجال العام معطى ديني، وهذا تناقض بنيوي يلغي الفكرة من أساسها لأن المجال العام عقلاني، لا بأس أن تكون متدينًّا ولديك رؤى ومواقف للمجال العام من منطلقات دينية، لكن يجب أن تطرح في المجال العام على أسس عقلانية، ما المصالح المترتبة على هذا الموقف؟ وما الأضرار المترتبة على إلغائه أو التخلي عنه؟ وليس بمعطيات دينية ويكون الموقف في صححه الألباني أو ضعفه لموضوع الشراكة الاستراتيجية بين مصفاة البترول ومستثمر أجنبي على سبيل المثال. فلم يتقدم الإخوان المسلمون بطرح تفسير عقلاني واقعي ومصالحي لرؤاهم السياسية، لكنهم انشغلوا في البحث في النصوص الدينية لتأييد هذا الموقف الديمقراطي، وهذا يلغي ويفجر الديموقراطية من داخلها، لأن الديمقراطية أصلاً هي عملية عقلانية قائمة على عدم المعرفة واحتمال الخطأ وصواب الآخر، إذا دخل أحد إلى المجال العام وهو لا يعتقد باحتمال خطئه وصواب الآخر، هو

من البداية دخل إلى الانتخاب وإلى الصندوق وإلى الحوار بمسائل صحيحة يؤمن بها، إذاً لماذا نذهب إلى صناديق الانتخاب من أجل مسائل نحن نؤمن بها أصلاً، لا يزيد إيماننا بها صندوق الانتخابات، ولا يضعف إيماننا بها ألا ينتخبها الناس؟ وهذا يفجر الديموقراطية من داخلها.

محمد أبو رمان:

أ. إبراهيم أنت فجرت هذه الجلسة من الداخل، أعتقد ستكون هنالك نقاشات عديدة وهائلة، وطرحتَ إشكاليات وأسئلة في الصميم.

اسمحوا لي أن أوجه سؤالاً إلى د. رحيل غرايبة، من المهم أن أطرحه الآن:

إذا كنا نتحدث د. رحيل عن الحركات في لبنان وسوريا والأردن بوصفها حركات إحيائية هوياتية -هكذا توصف-، وبالتالي مسألة الهوية حتى لو حاولنا أن نبتعد عنها هي موجودة، أنت في حزب زمزم الذي تأسس وأطلقنا عليك في مؤتمر سابقاً مع حركات أخرى «ما بعد الإسلام السياسي» كحركات وطنية برامجية.. وإلى آخره. سؤالي وبصراحة، لم يحصل الحزب على النجاح المتوقع شعبيًّا، وليس فقط حزب زمزم حتى الأحزاب التي قد تكون شبيهة.. هل هذا لأن الحزب ابتعد عن طابع الهوياتي والشعوب مغرقة في الجانب الهوياتي؟ هل الشعوب ليست مستعدة بعد لهذا الخطاب الذي وصفه أ. إبراهيم غرايبة في ورقته بأنه خطاب أقرب إلى النخبوي، بمعنى كنخبة إسلامية مستنيرة مقابل قواعد ما تزال تخضع لخطاب هوياتي؟ هل خروجك من الإخوان كان أفضل للوصول إلى هذا الخطاب؟ أم لو بقيت بمحاولات داخل الإخوان كان أفضل؟

رحيل غرايبة:

أنا أولاً أتوجه بالشكر إلى كل المتحدثين والقائمين على الندوة..

أعتقد نحن يجب أن نفصل بين الحديث عن إشكالات فكرية داخل الحركة الإسلامية والإسلاميين عموماً، وبين الربيع العربي والممارسة الفعلية والعملية والفشل الذي تم، وإن كان بالتأكيد التأثير الفكري من الممكن أن يكون أحد العوامل. لكن أعتقد أن الفشل العام ليس للإسلاميين فقط، وإنما هو لكل القوى والحركات السياسية في

المجتمعات العربية، لأن المشكلة كانت هي الانتقال من الاستبداد وحكم الفرد المطلق إلى الديمقراطية، وهذا الأمر أنا برأيي ينطبق عليه الفترة الانتقالية، ولذلك القوى السياسية جميعاً بما فيه الحركة الإسلامية لم تفقه فكر المرحلة الانتقالية لأن الآن ليس التنافس على السلطة واقتسام المصالح، الآن يجب أن يكون هناك اجتماع عام على الانتقال الجمعي لكل المجتمع بكل القوى السياسية نحو مرحلة الديموقراطية، وعندما تترسخ الديمقراطية تأتي فيما بعد مرحلة التنافس بين القوى السياسية، ولذلك هذا كان الإشكال، والإخوان لكونهم هم حازوا على الأغلبية يجب أن يكونوا الأكثر إدراكاً لهذا المعنى، و يتحملون القسط الأكبر من المسؤولية في أنهم خلال هذه الفترة وفي هذه المرحلة يجب أن تكون المشاركة مع جميع القوى السياسية بغض النظر عن أحجامها السياسية وبغض النظر عن حجمها في القواعد، وأن يكون الجميع يشعر أنه يخرج من مرحلة إلى مرحلة بطريقة صحيحة دون أن يكون هناك أي حساسية بين الإسلام السياسي وبين المنافسين من القوى الأخرى .. هذه نقطة.

النقطة على مستوى الأردن، أنا برأيي كل قُطر له إشكاليته الهوياتية أو الطائفية، نحن مشكلتنا في الأردن أنا أعتقد -ولن نقلل منها- هي أن هناك مشكلة بالهوية، والحركة الإسلامية إذا قلتم القضية الفلسطينية مؤثرة على جميع الأقطار الإسلامية، في الأردن كانت الأكثر تأثّراً، والحركة الإسلامية الأردنية أكثر الحركات الإسلامية تأثّراً بهذه القضية، لأن جزءًا مهمًّا من الحركة الإسلامية كان مشتغل بهذه القضية، وشكّل فصيلاً فلسطينيًّا اسمه «حماس» كان جزءاً من الحركة الإسلامية الأردنية.

وبدأت عملية الانفصال بين القيادة الفلسطينية والقيادة للتنظيم الأردني بعد أعوام 2002 و2006 و2007 حصل الاستقلال، والاستقلال الذي حدث حقيقة كان شكليًّا ولم يتم التحول الصحيح، وهذه المقابلة التي أجريتها معك بالغد إن كنت تذكر د. أبو رمان في ذلك الوقت، قلت إنه آن الأوان الآن للحركة الإسلامية في الأردن والإسلاميين في الأردن أن يتبنوا مشروعهم الإصلاحي الوطني لأنهم ما عادوا شركاء في القرار الفلسطيني وهم مشاركون مثل كل الحركات، لكن هذا لم يتم، وهذا برأيي جزء من المشكلة في الأردن، وبقيت إشكالية الهوية قائمة. أنا برأيي أن جزءاً أيضاً نحن يجب أن نعترف به، هو أن المكون الفلسطيني ليس فقط في الإسلاميين بل هو منظم عبر

أحزاب وقوى أخرى، إذا لاحظتَ الأحزاب الكبرى التي نحن كنا شركاء معها في الحركة الاسلامية هناك حزب منحدر من الجبهة الشعبية، و حزب منحدر من الحشد، و حزب منحدر من البعث في العراق، و حزب منحدر من بعث سوريا، القائمين عليها أنا برأيي الأغلبية كلهم من المكون الفلسطيني، أما الأردنيون فإقبالهم على الانخراط في الأحزاب ليس موجوداً بالمقارنة.

نحن حاولنا حقيقةً وفكرتنا أولاً في زمزم أن نقول نحن نخاطب الشريحة غير المحزبة، آن الأوان أن تكون هناك قوى سياسية منظمة جمعية قادرة على التحدث والحضور بالشأن السياسي من هذه الطاقة الصامتة، أنا برأيي حتى الآن هذا يبدو وقته لم يحن؛ لأن الوضع السياسي وتركيبة النظام السياسي لا تسمح بازدهار القوى السياسية القائمة على هذه الفكرة. أنا أؤيد الخروج من مسألة الإسلام السياسي وأرى فعلاً أن الإسلام هو إطار تاريخي وحضاري وثقافة للأمة كلها بكل مكوناتها، ولا يجوز لأي طرف أن يحتكر هذا المسمى أو أن يفرض وصايته عليه. وهذا يعني الذهاب إلى أحزاب سياسية برامجية تستمد أفكارها وبرامجها من أي مصدر، لكن ألا يكون هناك حزب يقدم نفسه أنه الوصي على الإسلام، أو أنه هو المتحدث باسم الإسلام، مادام أن هنالك 99% من الشعب مسلم، إذاً أنت قدم برنامجاً سياسيًّا قادراً على حل مشكلات مجتمعك ويكون التنافس بين هذه البرامج وليس بين الإسلام وغير الإسلام. ونحن ما خرجنا من هذا، بمعنى ما يزال الحشد والأغلبية القائمة على حشد عاطفي قائم على هذا اللون الذي ذكره أ. إبراهيم غرايبة في النضال البديل والجهاد البديل والفقه الصلاحي البديل، هذا كله للملمة الشعور الوجداني حول هذه المجموعة لتبقى تحتفظ بأغلبية مؤيدة من كل الشرائح واللعب على وتر القضية الفلسطينية لأنه هو الذي يجلب الأصوات. أنا كنت قياديًّا بالمكتب السياسي عندما كنا نحاول أن نوجد نشاطاً حول ارتفاع أسعار النفط مثلاً أو حول مسألة الخبز كان التفاعل منعدم من جماهيرنا ومن قواعدنا و من الصف الثاني والثالث، ومن كل قواعد المجتمع لا يخرج أحد، بينما إذا كانت القضية متعلقة بأي شأن فلسطيني يكون هنالك حماس شديد وخروج شديد، ولذلك هم رأوا هذا هو المورد، هذه القاعدة التي تجلب أصواتاً وهذه القاعدة التي تجلب مقاعد سياسية تترجم ... هذا هو الوضع لدينا باختصار.

- تعقيبات الباحثين الحضور على أوراق الباحثين المشاركين:

د. هبه رؤوف:

أول نقطة لـ د. رحيل عندما تكلم عن فكرة أن القضية الفلسطينية هي الأساس للمحرك والتعبئة والحديث عن السياسة العامة لم يكن يأتي بنفس الزخم، في الحقيقة هذا نتاج تربية الكوادر وتربية الناس الأنصار على هذا، وفي النهاية أنت تحصد ما زرعت. ونحن قمنا بذلك في البدايات لمدة عشرات السنين، ربط القضايا الأوسع والكبرى والقدس وفلسطين وعلى أهميتها بالحشد، وشيء غريب جدًّا أن الناس بحاجة إلى هذا الغذاء الأيديولوجي، وليست قادرة على النقاش وليست معدة لأن تناقش أموراً متعلقة بحياتها اليومية ومصالحها الحقيقية والسياسات العامة والموازنات، ونحن لم نعلّمهم أن يقوموا بذلك، اعتمدنا على خطاب إسلامي للحشد والتجييش. فأنا أعتقد أن هذا يستلزم نقلة استراتيجية حقيقية وإعادة تفكير وهذا لن يتم بدون أن يكون هنالك أناس تصوغ الخطاب بمعنى أن لا يبقى الخطاب «همايوني»، هنالك أناس بحاجة إلى وجود رافعة فكرية ونحن نقول منذ بداية الألفية إن جميع الحركات الإسلامية فيها مشكلة في الرافعة الفكرية التي لديها، وكان هناك إنكار طوال الوقت وهجوم على من يقول إن هناك فقر في الواقع ولن ينفع رجوعكم إلى أدبيات من عشرات السنين، نحن بحاجة لرؤية للمستقبل، بحاجة مسح للعالم في ظل العولمة، ما هي التحديات التي تواجه المسلمين والإسلام بشكل عام وكيف تنعكس على حياتهم اليومية في بلدانهم نتيجة تشبيك الموارد وتشبيك الاقتصاد .. هذا لم يكن موجوداً.

الأمر الثاني، أعتقد أن ثقافة الرشد بالمعنى الشرعي «التدبير»، أي السياسة بمعنى التدبيري الذي أشار إليها أ. غرايبة، وكان أيضاً في كلامك -د. رحيل- عندما تقول للناس نحن نؤسس في داخل الحركات والتنظيمات خطابنا للتصورات إسلامية، لكن بسبب اللغة التي تستخدمها، كان الناس يتهمون من يقول ذلك بالنفاق وأن لك خطابين أو تُتهم من الأطراف الأخرى أن لك خطابين. لكن لا، أنا أؤسس شرعية ما أقوله على نظامي أنا الأيديولوجي والفكري والإسلامي، لكن عندما أخاطب الناس فهم بحاجة إلى مناقشات argumentation، بحاجة إلى الجدل والمناظرة في المجال العام، وهذا أصلاً غير موجود في الثقافة العربية من بعد الاستقلال، و لا أعني بفكرة المناظرات والجدل

الحقيقي كمناظرات فرج فودة والغزالي ليس من هذا النوع، بل فكرة تعليم الناس كيف يتكلمون بالخطاب العام والانخراط في المجادلة مع الأطراف الأخرى بشكل رشيد عقلاني وهدفه التدبير لتحري مصالح الناس بشكل مباشر، وهذا في الحقيقة كان بدرجة كبيرة ضعيف بشكل أو بآخر. وأعتقد أن التحدي من التحديات التي ستواجهنا أيضاً في الفهم غير العقم الفكري، وغير عدم القدرة على تطوير خطاب dialogical جدالي في الساحة العامة، هو المأزق الجيلي الذي أعتقد أنه بحاجة إلى أن يتوجه عليه بعض الضوء، ودائماً التحليل يدخل في تحولات النسيج الاجتماعي، بمعنى الحداثة ستأكل ولن تترك أخضراً ولا يابس، وبالتالي الرهان على الروابط العشائرية اليوم في خلال سنوات قليلة جداً سيكون نمط الحياة اليومية مختلفاً جدًّا، ونحن نشهد هذا بدرجة كبيرة في الدول المختلفة، ونشهد حتى في الحالة المصرية هناك تحولات النسيج الاجتماعي، لذلك يوجد خطر حقيقي حتى على النسيج الاجتماعي وليس فقط على الحركات.

مبارك الجري:

أنا قرأت ورقة د. إبراهيم غرايبة، ولا سيما في تأثير الربيع العربي على الإخوان المسلمين في الأردن، ووجدت أن هنالك تشابه كبير بين سلوك وخطاب هذه الجماعة مع سلوك وخطاب الحركة الدستورية الإسلامية في الكويت في تفاعلها وعلاقتها مع النظام. ووجدت حقيقةً أن الحركات السياسية الإسلامية ولا سيما الإخوان المسلمون في الأنظمة الوراثية في المغرب، في الأردن، في الكويت وحتى البحرين، سلوكهم وخطابهم متشابه نوعاً ما، وعلاقتهم مع الأسرة الحاكمة متشابه أيضاً من خلال قضية المشاركة في الحكومة أو حجم التمثيل البرلماني. أنا قرأت الورقة أ. إبراهيم وأشكرك ورقة مهمة جدًّا، وهو ذكر أن القيادة السياسية في الأردن حاولت أن تقوم بتفاوض مع جماعة الإخوان المسلمين للمشاركة في الحكومة، وأن يكون لديهم حجم من المشاركة، وكذلك حدثت هناك ردود أفعال في داخل الجماعة..

سؤالي، ألا ترى أ. إبراهيم أن الأنظمة الوراثية لاسيما في الأردن والمغرب والكويت التي تعطي مساحة نوعاً ما للإخوان المسلمين للمشاركة، متشابهة الخطاب والسلوك نوعاً ما؟

غيث القضاة:

السؤال الأول موجه لـ د.عبد الرحمن الحاج، عندما تحدثت عن التجربة السورية ذكرت في كلماتك الجميلة الرشيقة أنك لم تجد تحولات جذرية عند الإخوان في خطابهم الجديد .. إذاً ما هو نوعية الخطاب الذي تبحث عنه؟ عن ماذا تبحث في خطاب الإخوان حتى تسميه تغييراً جذريًّا في خطاب الإخوان في سوريا؟ ثم هل باعتقادك الظروف في سوريا تسمح أن يقدم الإخوان خطاباً جديداً مغايراً في ظل الحرب النفسية والحرب المعنوية والحصار وكل ما نعرفه عن سوريا؟

أما السؤال الثاني لـ أ. إبراهيم غرايبة، ما ذكرته من توصيف هو قريب جدًّا من حقيقة الواقع، لكن أنا لدي سؤال وأنت كباحث في موضوع التحول المجتمعي، لماذا تتوقع من الإخوان أن ينتقلوا انتقالاً مباشراً خلال خمس سنوات إلى عشرة سنوات من فكر إلى فكر؟ لماذا نريد من أصحاب الفكر القطبي أن ينتقلوا خلال فترة بسيطة ويصبحوا أصحاب فكر يشابه الغنوشي أو أي فكر إسلامي فيه براغماتية، ألا تعتقد أن هذا بحاجة إلى ممارسة طويلة وإلى وقت طويل؟ لماذا نريد القول على الإخوان أن يخلعوا عباءتهم فوراً ثم يلبسوا عباءة أخرى كي نقول قد حصل تغيير؟ عندما قرأنا الدراسات الإسلامية، الأشعري عندما تغير من فكر المعتزلة إلى فكر الأشعري أخذت منه العملية ما يقارب ثلاثة عشر سنة بعدها أحرق كتبه وتحول من مذهب إلى مذهب.

أنا أعتقد أن كل ما ذكرت صحيح، لكن حتى نكون منصفين إلى حد ما، إن هذا التغير داخل الإخوان بحاجة إلى وقت طويل، بحاجة إلى ممارسة سياسية طويلة، والإخوان أنفسهم يتدربون يوماً بعد يوم، في كل يوم تحدث معهم أزمة يتعلموا منها.

ولدي تعليق بسيط على كلام د. رحيل غرايبة و أعتبره أستاذي الأول في الإخوان.. أعتقد أن التفاعل مع القضايا عند الإخوان لم يكن فقط تفاعلا إقليميًّا بمعنى الإقليمي سلبي، أنا أعتقد كان هناك سياق تاريخي فرضته أهمية القضية الفلسطينية في العالم العربي، حتى ميثاق الإخوان الأول عند التأسيس في الأردن، البند رقم (2) ينص على أن القضية الفلسطينية قضية مركزية، بمعنى نحن شئنا أم أبينا كان د. رحيل و أ. ابراهيم غرايبة وغيره من الناس كانوا منشغلون في هذه القضية في الليل و في النهار بالنهاية هي عبارة عن مسألة بالنسبة لنا مهمة جدًّا كحرب الـ67 واحتلال الضفة الغربية وما شابه

ذلك، فالإخوان بالدرجة الأولى لم يكن اهتمامهم إقليميًّا، وإن كان هناك بعض الناس عندهم إقليميّة، لكن لم تكن فقط إقليمية، كانت عبارة عن سياق تاريخي مفهوم في سياقه ومعروف.

الآن جاء الربيع العربي، باعتقادي صحح هذا المسار وجعل غيث القضاة، وجعل د. رحيل غرايبة يفكر بطريقة مختلفة أقرب إلى الهمّ الوطني أو المناطقي ..

محمد أبو رمان:

للتوضيح، هم لم يتحدثوا عن إنكار القضية الفلسطينية، هم تحدثوا عن إغفال السياسات العامة الداخلية وعدم إعطائها أهمية بالمقارنة مع القضية الفلسطينية، وهذا الذي عقبت عليه د. هبه.

هشام جعفر:

في الجلسة الأولى كنت أرى أنه لربما نعيد التفكير في فكرة الاستثناء الإسلامي في الممارسة السياسية، بمعنى كنت أراه المدخل و د. أبو رمان أشار إليه وبقوة، وأتصور أننا في هذه الجلسة دخلنا من مدخل المعارضة ربما لا تكون الأسئلة والإشكاليات التي يجب أن تُطرح مناسبة. وأظن أن الأوراق الثلاثة نهتني لأمر بالغ الأهمية، وهذا مدخل أتصور أنه مهم، هو كيف يمكن أن تكون سياسات الحركات الإسلامية هي سياسات محليّة وطنيّة؟ وأخشى ما أخشاه لأنها مسألة توجه متصاعد فرضه الربيع العربي وأيضاً الأوراق الثلاثة أشارت إليه، وقالت نحن لسنا في معارضات ولسنا في نظم سياسية طبيعية ونتكلم عن النظام السوري تتداول معه الحكم، أو في لبنان أنت تتجاوز الطائفية ولا في الأردن.

وبالتالي ربما يكون المدخل الأنسب أن نتكلم حول كيف تتمدد أو تتقلص السياسات المحلية في داخل الحركات الإسلامية المختلفة. أتصور أن هذا المدخل الذي يجب أن نتحدث عنه؛ لأن الربيع العربي طرح هذه الإشكالية بقوة وأعاد صياغة العلاقات بين المكونات المختلفة، بمعنى نحن نتكلم الآن عن القطرية والإقليمية وهو يعيد تشكيل وصياغة هذه العلاقة مرة أخرى. أيضاً هو يملك سردية من وجهة نظري أظن أنه قد أشار إليها أ. إبراهيم في بداية ورقته حول المطلوب من الحركات الإسلامية، أي أنها

تتعامل مع سردية الربيع العربي أو مع الأطروحة الأساسية المطلوبة في أن تخلق إجماعاً وطنيًّا، وكما أنها تملك سياسات متعلقة بالتنمية ومتعلقة بمسألة الديموقراطية هذا هو الجوهر باختصار شديد.

أنا حاولت أن استخلص من الأوراق الثلاثة ما يمكن أن نطلق عليه سبع قضايا يحسن التفكير والحوار بشأنها، و سأذكرها باختصار. أنا أتصور أيضاً أن هذا ليس متعلق بحركة الإخوان المسلمين فقط، وإنما أيضاً حركات السلفية الجهادية التي تطرحها التجربة السورية بقوة، بمعنى أنك في نفس السياق هيئة تحرير الشام الآن أولاً هي مسألة القطيعة التنظيمية، كان هناك سعي لمساحات القطيعة التنظيمية مع التنظيم الأم «الإخوان المسلمين»، أو حتى مع التنظيمات الجهادية السلفية العالمية كتنظيم القاعدة، أو حتى تنظيم الدولة الإسلامية إلى آخره.. هذا ملمح من ضمن الملامح التي بدأ يبرز بقوة في خلال السنوات الماضية.

وأيضاً نتكلم عن طبيعة التنظيم نفسه، وأصبح سؤال طبيعة التنظيم مسألة بالغة الأهمية، هل نحن بإنشاء تنظيم بعضوية مغلقة و ذي معايير محددة أم بإزاء حركة جماهيرية؟ وهنا أنا بعد كل هذا لا أتكلم في المجال السياسي، المجال الدعوي، المجال الخيري، هذا مجال تحكمه ما يمكن أن تطلق عليه مفاهيم أخرى، لكن نحن نتكلم عن الجانب السياسي؛ فمسألة طبيعة التنظيم مسألة بالغة الأهمية، كما أن مسألة طبيعة القيادة أو طبيعة النخبة القيادية، وهنا تثار مجموعة من المسائل أظن أن أ. إبراهيم و د. شقير أشارا إليها حول التحول في التركيبة القيادية وتأثيرها، ومن الممكن في لبنان أشار إلى أنه كان يلعب أدواراً إقليمية لأن تركيبته كانت فكرية وفقهية ودعوية، بينما حصل شكل من أشكال التحول نحو الناشطين في تركيبة القيادة، أيضاً تحدث أ. إبراهيم حول التركيبة القيادية في التنظيم الأردني وتأثيرها والاختلاف بين مكوناتها وتأثيرها، هذا جزء، أيضاً مسألة مهمة يجب أن نلتقطها وأشارت إليها د. هبة وهي مسألة التركيبة الشبابية لأن الملاحظة الأساسية والتي تشير إليها أن الشباب في الربيع العربي قد تجاوزوا وسبقوا تنظيماتهم إلى حد كبير هذه أيضاً مسألة مهمة، ومسألة وضعية النساء في داخل التركيبة التنظيمية مسألة بالغة الأهمية، ليس وضع احتفالي لأنني أنا أتصور أن سردية الربيع العربي قد أعادت تشكيل ما يمكن أن نطلق عليه قضايا النساء في الجدل العام، هذا جزء مهم أيضاً من مسألة طبيعة التنظيم والتركيبة القيادية.

وأيضاً تخفيف ما يمكن أن نطلق عليه الأيديولوجيا في داخل التنظيم وهذا يحدث على المستوى الواقعي وهذا ما طرحته الجماعة الإسلامية في لبنان، وما طرحته حتى هيئة تحرير الشام، وما هو مثار في الأردن حول مسألة وضعية أفكار سيد قطب في داخل التنظيم، كل هذا متعلق بما يمكن أن نطلق عليه «تخفيف النزعة الإيديولوجية» أيضاً يساعد على ما يمكن أن نطلق عليه «الاندماج في السياسة المحلية».

حول مسألة مواجهة الطائفية والمذهبية، هل نحن لدينا القدرة على أن نقدم مشروعاً وطنيًّا يتجاوز الطائفية المطروحة؟ وهذا سؤال ليس مطلق كما أشار د. رحيل لكنه لا يرتبط بالحركة الإسلامية فقط، وإنما مرتبط بمجمل القوى السياسية الموجودة. وهل مواجهة الطائفية هي من على أرضية الطائفية؟ أما على أرضية مشروع وطني؟ أيضاً من ضمن الأمور الأساسية، أتصور أن لدينا عجز كبير ليس مرتبطاً بالحركة الإسلامية فقط، وإنما حتى من الدول نفسها الآن والأنظمة التي تشكلت ما بعد أزمات الربيع العربي إن صح التعبير، هي أيضاً ليست قادرة على أن تقدم ما يمكن أن نطلق عليه مشروعاً وطنيًّا، وإنما هي تقوم على فكرة الانقسام والاستقطاب، وتحقق شرعيتها عبر هذه المسارات، فهذا أيضاً من ضمن العناصر التي يجب أن نلتقطها فيما يتعلق بهذا الأمر.

أخيراً، فيما يتعلق بمسألة إدراك ما يمكن أن نطلق عليه اللعبة الجيوستراتيجية على المستويات المختلفة، كيف نتفاعل أو كيف يمكن أن يكون هناك تفاعل فيما يتعلق بمسألة الجيوستراتيجية، سواء على المستوى الإقليمي أو حتى على المستوى الدولي؟ التفاعل مع هذا يساعد على فكرة السياسات المحلية إلى حد كبير، وكيف تسكّن نفسك في هذا الإطار، وأتصور أن هذا يتم على مستويات مختلفة، مثلاً، هيئة تحرير الشام عندما تضع نفسها في إطار المحور التركي الغربي في مواجهة المحور الإيراني الروسي، هذه مسألة متعلقة بكيف يدرك اللعب.

يجب علينا أن نشير إلى قضية الثنائيات التي أحياناً تبدو متعارضة، بمعنى القضية الفلسطينية مثلاً ووضعها الإقليمي والمحلي، كل هذا أظن أنه ثنائيات، من الممكن أن تبقى موجودة على مستوى الممارسة أو على مستوى الأفكار، لكن هل الممارسة قادرة أن تتجاوز هذه الثنائيات نحو إعادة صياغة للتركيبة كما أشارت د. هبة؟ بمعنى الخطاب المقدم هو يساعد على خلق ثنائيات أم يستطيع أن يحل هذه الإشكاليات إلى حد كبير؟

محمد أبو رمان:

د. خليل .. أ. هشام قدم ملاحظة مهمة، وهي أن المدخل ليس مدخل «الإسلاميون في مربع المعارضة والأزمات الداخلية» لأننا لا نتحدث عن معارضة تقليدية ولا حكومة تقليدية، نحن نتحدث عن أنظمة في ظروف استثنائية وبالتالي هو طرح الإسلاميين و السياسات المحلية. وأنت كنت تتحدث في الجلسة السابقة عن إعادة طرح الأسئلة، كيف يمكن في حقل الحركات الإسلامية أن نعيد طرح الأسئلة التي كانت تطرح بحثيًّا قبل عشرة سنين؟ وهل هي نفسها التي يفترض أن تطرح اليوم؟ هنالك أسئلة مختلفة وهذا واضح من الحالات السورية واللبنانية والأردنية أن قضية الهوية والهوية الوطنية والطائفية والمجتمعات متعددة القومية هي سؤال قد يكون ليس مطروحاً بالطريقة التي تطرح فيها الآن على صعيد دراسة حركة الاسلامية، وأنت أيضاً لك كتاب جديد قمت بتحريره عن «الإسلاميون والربيع العربي». من خلال ذلك وقبل تعقيبك ما رأيك في هذا النقاش؟

خليل العناني:

أنا أشكر كل المتحدثين على هذه الفرصة العظيمة، وأشكر كل الملاحظات التي قيلت والتي سأبني عليها وسأبني على سؤالك المهم جدًّ د. أبو رمان؛ لأنه يأخذنا بعيداً قليلاً لنقوم بعملية النظر بشكل أوسع zoom out عن الموضوع لنحاول التفكير فيه بطريقتنا كباحثين في التعامل مع الموضوع، وأعتقد أن هذه نقطة مهمة جدًّا في فهم تحولات ظاهرة ما، خاصة ظاهرة بحجم تعقيد الظاهرة الإسلامية، وأنا في الجلسة السابقة خلال التعليقات كنت أركز على جزئية جزء منهجي في التعاطي مع الظاهرة الإسلامية، وقلت أننا بحاجة إلى ما سميته ثورة منهجية أو تغيير منهجي جذري في مقاربتنا لهذه الظاهرة المعقدة جدًّا.

الظرف في الربيع العربي هو ظروف إلى حد بعيد استثنائي، ليس فقط الحركات الإسلامية بل على المنطقة بشكل عام، وعلى الاجتماع السياسي العربي، وعلى تحركات الفاعلين، وعادةً موضوعهم داخل هذا الإطار الاستثنائي، وهذا يفرض عليهم إعادة طرح أسئلة لم تكن مطروحة من قبل، ومن الصعب جدًّا التحدث عن قضايا فوقية في مرحلة ما بعد الربيع العربي، الربيع العربي هو يتعلق بتفاصيل الحياة اليومية، كما

خرجت تطالب بالحرية والعدالة والكرامة، هذا أخذ الناس تلقائيًّا للحديث عن الدين والدولة وعن القضايا الهوياتية من قضايا المعاش أو كما قالت د. هبه قضية التدبير وتدبير الحياة اليومية للمواطنين. وهنالك من استطاع تجاوز المسألة ويندمج بشكل أو بآخر، وهنالك من بقي على خطابه القديم.

أنا برأيي الشخصي أن دراسة تحولات الحركات الإسلامية هي مسألة شاقة ومعقدة وإشكالية جدًّا، قد تتدخل فيها عوامل لها أوزان مختلفة تختلف حسب كل حالة، لكن الصعوبة تكمن في أن التحولات هي في إطار الحركة in motion وليس الثبات بمعنى لا توجد لدينا حالة ثابتة في حالة كالربيع العربي هناك نوع من السكون نوعاً ما، فأنت لديك القدرة على رؤية إن كان هنالك تحول أم لا.

مثلاً عندما يطرح الإخوان المسلمون عام 2004 مبادرة الإصلاح التي كانت فيها نوع من الرؤية الشمولية، ليست كما نتكلم أن هنالك سياق ثوري مثلاً يختص بالإصلاح فقط، أنت بحاجة إلى أن يكون لديك رؤى تتجاوز الفكرة الإصلاحية، الإصلاحية تجاوزها الزمن؛ أنا أتكلم عن ثورة تتكلم عن إصلاح شكلي أو إصلاح محدود داخل البنية القائمة، أنت تريد تغيير بنية قائمة بأكملها، فدراسة حركة إسلامية أو ظاهرة ما في وضع الحركة يكون أصعب من وضع الثبات لأن هذا يتطلب -وهذا مطلب مهم جدًّا- مسألة السياق وتأثيره على هذه التحولات، وهنا أنا بصراحة افتقدته قليلاً في الأوراق التي قرأتها سواء في هذه الجلسة أو الجلسة السابقة، بمعنى أن هناك فرضية مبطنة بأن الحركة الإسلامية هي متغير مستقل وليس متغيراً تابعاً، وأنها في وضع تتحرك بالمبادرة والمبادءة، وهذا غير صحيح؛ هي في معظم الأحوال كانت ردة فعل على تحولات هي نفسها فوجئت بها وفي بعض الأوقات لم تكن جزءاً منها، وبالتالي السياق مهم جدًّا في المسألة.

وهذا يأخذني للحديث عن مسألة الوضع في الأردن تحديداً، وأنا بصراحة ولا أخفيكم سرًّا أ. إبراهيم غرايبة جميعنا نستفيد بكتاباته الرائعة، لكنني متفاجئ قليلاً بتوصيفه للحالة الأردنية، و ما خرجت منه - ود. أبو رمان أشار إليها- الصورة العامة أن جماعة الإخوان المسلمين في نسختها القديمة جماعة متشددة دينيًّا معزولة سياسيًّا، وأنا أأخذ اقتباسات من كلامه، أن هنالك هيمنة للتيار القطبي المتشدد الانفصالي على الجماعة. أنا انطباعاتي عن إخوان الأردن كمراقب من الخارج أنهم أكثر حيوية من

الإخوان المسلمين في مصر على مدار أخير 20 سنة ، هنالك تحولات، هنالك انقسامات، هنالك خلافات، هنالك خروج، م. غيث خرج، د. رحيل خرج، د. بسام خرج، الذنيبات خرج وأقام جمعية، فالحركة الإسلامية الأردنية بطبيعتها حركة متنوعة، حيوية، صقور وحمائم، و من كتابات د. أبو رمان فهنالك شباب يخرجون أيضاً، وهذا يعكس بالنسبة لي عكس ما أقرأه في الورقة، يعكس لي أنها جماعة حيوية متحررة متغيرة بشكل مستمر هنالك خلافات وانقسامات وليست جماعة جامدة متحجرة، فعندما أقرأ أن جماعة متشددة دينيًّا -طبعاً لا أعلم معنى هذه الكلمة بصراحة في السياق الإخواني ويجب أن يكون لها تفسير لا أن آخذها على علاتها- ومعزولة سياسيًّا، العزلة السياسية بحاجة لإدخال مسألة سياق، الدولة الأردنية تتحمل جزء كبير من هذه المسألة، ونأتي بفكرة العامل المستقل والعامل التابع، بمعنى لا يجب على الإطلاق عندما أدرس تحولات جماعة إسلامية أن أخفي مسؤولية الأنظمة السلطوية والدولة المخابراتية عن هذه المسألة، وكيف تستفيد الدولة المخابراتية من هذه الصراعات الداخلية.

أنا أفكر مثلاً لماذا خرج الذنيبات وسعى إلى إقامة جمعية تحت ادعاء أن الجماعة ليس لديها تكييف لوضعها القانوني، رغم أن هذا الوضع هو مستمر منذ 70 – 80 عاماً؟ فالموضوع يتعلق بسياق سياسي معين تستفيد من هذه الخلافات لتفكيك الجماعة من الداخل. وهذا يطرح سؤالاً مهمّاً جدًّا، حتى لو افترضنا أن الذنيبات نجح بإقامة جمعية، المسألة الشكلية شيء والواقع شيء، بمعنى الوزن الحقيقي حسب فهمي للإخوان في الأردن هو للجماعة القديمة حتى هذه اللحظة، وإلا لما حاول النظام أن يشجع ظهور جماعة أخرى وجمعية أخرى، فالمسألة متعلقة بالتشريع أو بالقوننة أو يكون هناك إطار قانوني، بل متعلقة برأس المال الاجتماعي الذي بني على مدار عقود، والذي لا زال مؤثراً منذ عقود حتى هذه اللحظة. فإذا كان النظام في الأردن أو في مصر أو في أي دولة سلطوية لديه مشكلة مع الفصيل الأكثر تنظيماً، لماذا لا يفتح المجال العام للقوى الأخرى كي تتدافع معه؟ إن الأنظمة لديها سقف وهنا اتفق مع غيث القضاة في طرحه الممتاز جدًّا حول ماذا تبقى من الإخوان إذا استجابوا لكل هذه الضغوط؟ أو ماذا تبقى من الإسلاميين لو أصبحوا شيئًا آخر غير الإسلاميين؟ وبالتأكيد هذا ليس تبريراً للجمود، أنا أحاول أن أفكر فقط من منطق الحركة والظاهرة، ليس منطقي أنا كباحث. وهذا يأخذني للنقطة الثالثة، المواقف positionality كباحثين موضوعات

نحن كباحثين ندرسها لأنني أنا ألاحظ أن هناك خلطاً بين الموقف الشخصي والموقف الموضوعي من الظاهرة. نحن لدينا باستمرار محاولة تأويل الظاهرة ما لم تقله، أنا مهتم بتفسير الظاهرة وليس تأويل هذا السلوك، أنا فقط أريد أن أفسر السلوك أولاً. وأنا كنت بحاجة إلى أن أقرأ في الأوراق وجود مقابلات مع الفاعلين أنفسهم، ماذا يتكلمون عن أنفسهم وماذا يقولون وما هو موقفهم.

أنا رأيت فقط صورة واحدة فقط أو رؤية شخص فقط متقارب ومتقاطع مع موقف الدولة من هذه الحركات، وقد يكون ذلك بغير قصد، فموقع الباحث من الظاهرة يجب أن نعمل عليه، لأن الذي رأيته في الجلسة السابقة والحالية غلبت اللغة التقويمية بإطلاق الأحكام judgmental على اللغة التحليليّة. أنا لست مهتمًّا أن أقول إن الإخوان جيدون أم سيئون لكن لماذا هم جيدون أم سيئون؟ من خلال قولهم عن أنفسهم، ومن خلال رؤيتي لهم، وهذا لا يعني أن لا يكون لي موقف، لكن أنا عندما أتكلم عن تفسير تحولات بهذا التعقيد، نحتاج أن نتخلص قليلاً ونأخذ خط الورقة من انحيازاتنا لتكون المسألة بشكل يكون مفيد بغض النظر عن ما إن كانوا سيئين أم جيدين.

فما أرغب أن أقوله أن المسألة معقدة جدًّا والأسئلة المطروحة الآن في دراسة الظاهرة بالطبع تدفعنا نحن كباحثين لأن نعيد تجديد أدواتنا البحثية وأطرنا التفسيرية لنفهم بشكل صحيح.

هنالك ملاحظات عامة على ورقة د. عبدالرحمن الحاج وهي ورقة ممتازة جدًّا فيها تفاصيل كثيرة جدًّا، لكن أنا أعتقد أن كثرة التفاصيل طغت على ما كنت أريده من الورقة، بمعنى أنا كنت أُفضّل أن يكون لدينا ورقة مركزة على حركة أو حركتين وأقوم بتتبع تحولاتهم بعد الثورة السورية. هنالك عدد كبير جدًّا د. عبد الرحمن غطّاه، أولاً حركات وجماعات وشبكات وميليشيات وسلفية وسلفية جهادية صوفية سنية وشيعية ومحلية وأجنبيّة «أنا تهت مني ومش عارفني» كما يقول عبد الباسط حمودة، أنا لم أعد أعرف ماذا أريد! فما أريد قوله، ربما كان من الأفضل أن يكون لدينا حركة أو اثنين، أتتبع تحولاتهم في سياقاتها وأفككها لفهم السياق العام لتفاعل الإسلاميين في حالة الثورة السورية. وأيضاً أنا اختلط علي الأمر لأن هناك كلام حول جماعات محسوبة على الدولة، كـ جماعة زيد والجماعة الكفتارية والقبيسيات، هل هؤلاء إسلام السياسي

بالمعنى الإشكالي الذي نستخدمه؟ أنا أعتقد أن هؤلاء ليسوا الإسلام سياسي بالمعنى الذي نحن نقصده، فكنت أتمنى أن يكون هناك تركيز على حركات محددة وتتبع مسارات تحولاتهم انطلاقاً من السياق السوري. هناك نقطة إشكالية أنا لم أفهمها في أنه قيل إن الإسلاميين لم يكن لهم أي دور في اندلاع الثورة السورية تحديداً، في حين أن ما أعرفه، هو أن لهم دور فاعل كان في المجلس الوطني وخاصة الإخوان المسلمين، وبعدها في الثورة السورية. فأنا ربما لم أفهمها بشكل جيد، لكن أنا وقعت في إشكالية هل كان لهم دوراً أم لا؟ وهل الدور بقي ثابتاً أم متحولاً؟

ما أريد قوله إن الورقة ممتازة جدًّا وتفصيلاتها ثريّة جدًّا، لكنها بحاجة إلى تماسك أكثر.

محمد أبو رمان:

أ. حسن أبو هنية أشار د. خليل العناني إلى فكرة أشار إليها «ناثان براون» وهي من الأمور التي لفتتني وفعلاً بحاجة إلى دراسة، دائماً كباحثين نتعامل مع الأيديولوجية الإسلامية وكأنها متغير مستقل وكان الأجدى أن نتعامل معها كمتغير تابع، وقد استمعت إلى جدل حول ورقة أ. ابراهيم وأنت كتبت كتاباً عن الإخوان في الأردن، و آراء د. رحيل وأيضاً آراء م. غيث القضاة والزملاء الآخرين الذين عقبوا، ما هي نظرتك؟

حسن أبو هنية:

أنا أعتقد مثلما كنت تقول، في النهاية هذه الجماعات الإسلامية هي حركات اجتماعية، ربما في فترة ما كان هناك مفهوم التقاليد الخطابية مسيطر في فهم أيديولوجيا التعامل مع الدين والنصوص، ولكن نعرف أن هذه الحركات هي حركات اجتماعية دائماً التأويلات المجسدة هي التي كانت تتحكم فيها أي الممارسة وليس فقط الخطاب والأيديولوجيا، وبالطبع التقاليد الخطابية والممارسات الخطابية التقليدية ممثلة بالكتاب والسنة هي في النهاية حركة إسلامية دينية لا يمكن أن تتخلى، كما لا يمكن أن تتخلى الحداثة عن أصولها المؤسِسة، ولكن هي التأويلات المجسدة جزء من الذات في الإسلام نفسه، وهذا هو ربما الفرق بين شخص مثلاً كآصف بيات وبين أوليفييه روا الذي يتعامل مع ما بعد الإسلاموية كفشل ورأينا أنه فشلَ توقعه عندما

اكتسحت الحركات الإسلامية عام 2011 وكان هناك رؤية آصف بيات الأصوب التي نعتبرها ليست فشل إنما هي تطور بمعنى ليست هي فقط بحكم المنظور الاستشراقي في الممارسات والتقاليد الخطابية بل كان يقال بأنه كان إذا الإخوان أو أي إسلامي اجتهد في أي رؤية سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية كأنه يخرج عن هذا الأصل، وكأنها رؤية مثلها مثل منظور الرؤية التقليدية الماركسية أو السلفية الإسلامية، ولكن حقيقةً هذا لا يخرج عن الإسلام، بمعنى كل المذاهب الفقهية والتقليدية هي جزء من هذا التقليد ومجسد، وبالتالي التعامل مع الحركات كأنه تركه أو أنه دخله هذا اعتقد أنه جزء من المنظور الاستشراقي والجوهراني في الإسلام ذاته، وكأنه هو غير قادر أن يخرج. ولكن هناك أمر آخر وهذا أشرت إليه، فعلاً نحن نتحدث عن ليس مفهوم الديمقراطية بمفهوم هانتنغتون في الموجة الثالثة التي تعني الصفقة أو التبادل، ليس هناك تبادل ولا يوجد هناك صفقة، هناك أنظمة بالإجماع في العالم العربي والإسلامي التي تعمل فيها هي حركات و أنظمة تسلطية بجميع المؤشرات من تشاتام هاوس chatham house لغاية المؤشرات الأخرى، وبالتالي أحياناً حتى الحديث عن فشل هذه الحركات يبدو مضحكاً، ما هو معيار الفشل؟ أن تأتي إلى جماعة تزيحها وهي فازت. الآن لو رجعت لهذه الحركة هل ستفوز؟ إذاً ما معيار النجاح والفشل؟ هل الحركة تكون عقلانية إذا استجابت بنظام استبدادي قمعي وأصبحت تبرر فقط لهذا النظام تصبح ناجحة؟ ما هو معيار الفشل هنا؟ وأعتقد أيضاً من القضايا التي يجب أن نفهمها في قضية الحركات الإسلامية هي هذا المحيط كما أشرت الجيوبوليتيك السياسي، لأننا رأينا عندما كان هناك الإخوان المسلمين لم تتم نظرية الاستئصال لأنه في داخل مجلس الأمن القومي الأميركي حدث انشقاق وانفصال وهناك انقسام لا يزال موجوداً في داخل المجلس بين نظرية الاستئصال متبنوها الثورات المضادة، وبين نظرية الإدماج التي ظهرت في التسعينيات وأثمرت في النهاية عن العدالة والتنمية في تركيا.

أنا أقول إن الجدل الآن بعد ما ذهب ترمب ومجيء بايدن في داخل مجلس الأمن القومي، ستعود مشمولية الاندماج ونظريات إدماج الاعتدال. هذه الحركات الإسلامية سوف نرى في الأردن ومصر في السعودية، في كل الدول ستعود إلى اشتمال الاندماج، ليس فقط لأن هذه الأنظمة التسلطية تريد، لا، لأنه لم يبق لهذه الأنظمة التسلطية من مجال. كانت دائماً تتعكز على قوى عديدة، ولكن الآن هي لم تتمكن لا السلفية ولا

أي قوى أخرى سواء يسارية أو قومية أو حتى دينية غير الإخوان المسلمين. يجب أن نعترف أن الإخوان المسلمين وما بعد الإخوان المسلمين، اسلاموية وما بعد الإسلاموية هي كجزء من تطور الحركة لأنها هي ليست منافاة لأن حركة الإخوان المسلمين نفسها منذ تأسيسها هي تتوافق مثلما قالت Carrie Wickham ومثلما نقول نحن، في الحركة محافظون متشددون، دينيون، شيوخ، وفيها محافظون براغماتيون، و فيها إصلاحيون وكل هذا موجود في داخل هذه الحركة منذ تأسيسها، أحياناً في ظرف ما هذه الأجنحة الإصلاحية أو المحلية أو الوطنية، وليس بالضرورة دائماً هذا الشيء يعد تطوراً أو شيئاً جيّداً، بمعنى كباحثين لسنا أيديولوجيين، لا يجب أن ننخرط في هذا، كأنك تؤيد هذا أو ذاك، لأن ذلك كان شيئاً مرذولاً لأن القضية الفلسطينية كانت للكل، لكل العرب والمسلمين أو مثلاً للقومية العربية أو للإسلام. لنقل منظور سلمان سيد في أن نأخذ مثلاً مفهوم الخلافة أو استعادة الخلافة التي يسمونها بكتابه كمفهوم تحليلي سياسي اجتماعي وليس أيديولوجي وبالتالي استعادتها. وبالتالي أعتقد أحيانا أنه على هذه الحركة أن تتكيف مع نظام استبداد السلطة وتصبح، وهذا النجاح هو الذي يحدث الآن في المغرب وفي الجزائر، وأنا أقول لك ستنخرط في الأردن ومصر، لكن هل هذا شيء جيد؟ هنالك في أي حركة أجنحة، هذه الأجنحة تتصارع إذا كان هناك نظام من الديمقراطية والمجال العامل والفضاء الذي يتحدث عنه «هابرماس» الذي هو بالتأكيد له شروطه، لم لا! لكن نحن للأسف الشديد كل اللعبة محكومة في الخارج. أنا كنت مع شخص ما أقول له ماذا ستفعلون إذا ترمب صنف الإخوان إرهاب؟ وأنا أعرف أنه لن يصنف لأن هناك انقسام، يقول: نحن إذاً في ورطة. فالقرارات ليست لا عقلانية ولا داخلية، وبالتالي أعتقد دائماً نحن كباحثين يجب أن نكون أكثر فهماً لطبيعة هذه الحركات التي تحاول أن تتكيف، أن تطور، وتطور ايديولوجيتها لكن نبتعد عن النظرة الاستشراقية، ليس هو تخلٍ، بل هو جزء من تطويره مثلما تطورات الإسلام نفسه في التاريخ، فهناك هيمنة للنظرة الاستشراقية هنا على تصوراتنا لنا أنفسنا وعلى الإسلام.

- تعقيب الباحثين المشاركين على تعقيبات الباحثين الحضور:

محمد أبو رمان:

أ. إبراهيم أنت أستاذنا في البحث العلمي، وكنت كبيرنا الذي علمنا السحر الذي أدخلنا إلى هذا المجال.

ما هي الأسئلة التي ينبغي على الباحثين في حقل الحركات الإسلامية أن يطرحونها اليوم حتى تكون هناك إجابات تخدم الجميع في نهاية المطاف؟

إبراهيم غرايبة:

سآخذ ملاحظة أ. مبارك أظن أنها تجمع كل الأفكار وإجابة الأسئلة التي أنا من الممكن أن أقدمها وهي العلاقة بين الإخوان المسلمين والأنظمة الملكية.. نعم يا سيدي، الإخوان المسلمون منتج الأنظمة الملكية المتدينة المحافظة، كما نعلم بعد الحرب العالمية الأولى بدأت تتشكل دول وطنية مستقلة لأول مرة في تاريخ العالم كله أيضاً، عند الحرب العالمية الأولى كان هنالك 25 دولة مستقلة في العالم، الآن لدينا 200 دولة مستقلة أعضاء في هيئة الأمم المتحدة، عندما تشكلت هذه الممالك والدول بمفهوم الدولة الوطنية المركزية وأرادت أن تمنح هذا المشروع الوطني شرعية دينية، الملك فؤاد الأول في مصر، والملك عبد الله الأول المؤسس في الأردن جد الملك عبد الله الثاني، الملك محمد الخامس في المغرب جد الملك محمد السادس، الملك عبد العزيز آل سعود في السعودية جميعهم أنشأوا مشروعاً وطنيًّا وأرادوه منسجمًا مع الإسلام، ولم تكن في واقع الحال المؤسسة الدينية والشخصيات الدينية التقليدية القائمة في ذلك العصر تصلح لهذا المشروع، فاحتاجت الأنظمة الملكية المحافظة إلى شريك أكثر ثقافة ويملك المعرفة المدنية العامة، ويملك الحماس والتدين لمشروع الدولة الوطنية الإسلامية، فحدث ما يشبه التحالف، بل الإنتاج لهذا الشباب والشخصيات والجماعات التي هي شريك أو منتج للملكيات المحافظة المتدينة التي تحاول أن تنشئ صياغة معاصرة إسلامية للدولة المعاصرة، بمعنى صياغة إسلامية معاصرة ودولة معاصرة حداثوية، وصارت كما نلاحظ البعثات لهؤلاء الشباب المتدينين ابتعثوا إلى الغرب لدراسة التخصصات، وفي نفس الوقت يحاولوا أن ينشئوا رؤية إسلامية لهذا الموضوع. صار عندنا لأول مرة في التاريخ

الدولة الإسلامية، نظام الحكم الإسلامي، السياسة الإسلامية، الاقتصاد الإسلامي، المستشفيات الإسلامية، الإعلام الإسلامي، اللباس الإسلامي، هي محاولة لإنتاج إسلامي لكل الحياة المعاصرة. ومع الموجة الدينية والإغراق حدث هناك حالة دينية أكثر مما يريد الله في التطبيقات والتوسع الديني. لدينا في الأردن خلال التسعينيات أقل من 1000 مسجد، الآن لدينا 10 آلاف مسجد.

المسألة التي يجب أن تحدث الآن بالنسبة للأنظمة السياسية وبالنسبة للجماعات الإسلامية هي الهجرة المعاكسة، وهي إعادة صياغة عقلانية للرؤية الأيديولوجية. لا يحق لنا أن نطلب من أحد أن يتخلى عن ايديولوجيته هو يؤمن بما شاء، لا يمكن إجبار أحد على أن يؤمن بشيء، لكن يجب على جميع الحركات والجماعات والأنظمة ومنها الإخوان المسلمين والحركات الإسلامية أن تنشئ صياغة عقلانية أن تدخل إلى المجال العام برؤية وصياغة ومبررات عقلانية، وليس على تفسيرات دينية. الفكرة التي كان يشتغل عليها الناشطون الإسلاميون والباحثون في كليات الشريعة ورسائل الماجستير والدكتوراه، هو البحث عن أدلة في الشريعة الإسلامية تؤيد الحداثة، فنرى في فتوح البلدان للبلاذري استشهاد ذكي بتكييف مسألة الجزية والتعامل مع المواطنة لغير المسلم ومن الممكن أن ينقذنا الألباني إذا صحح حديثاً أو ضعّف حديثاً، بحيث تصبح رؤيتنا هي تعتمد على الاستشهادات، و اسعفتنا مثلاً صلح الحديبية دائماً نستشهد في كل عملية تحالف أو تعاون مع لون. المسألة ليست هكذا أننا نحن جماعة إسلامية والآخرين ليسوا مسلمين، ليست مسألة المشاركة السياسية تقاس على مشاركة يوسف مع الملك الكافر أو التعامل مع النجاشي الملك غير المسلم ليست هكذا المسألة.. إنما نحن مجتمع مسلم يريد أن يقدم صياغات جديدة عقلانية قائمة على المصالح والأفكار العقلانية التي تؤمن باحتمال خطأ الذات واحتمال صواب الآخر. عندما نقدم كل رؤانا أيًّا كانت دينية، نحن في جماعتنا وفي لقاءاتنا الدينية الخاصة بنا ننشئ موقفنا الايديولوجي الذي نراه مستمدًّا من الدين، لكن لا نقدمه في الفضاء العام على أساس ديني، يجب أن نكون قادرين على صياغته عقلانيًّا، متقبلين احتمال خطئه واحتمال صواب الآخر، بمعنى هي هجرة معاكسة للمائة سنة التي خضناها، نقدم ونبحث عن تفسيرات دينية للحالة السياسية المعاصرة.

شفيق شقير:

سأركز على ثلاث نقاط.

النقطة الأولى، حول بعض المصطلحات، حقيقةً مصطلح ما بعد الإسلاموية أو الإسلامية، أنا أعتقد كل «ما بعد» أحياناً يخفي أكثر مما يظهر ويعرقل أكثر مما يساعد، إذا كان الكلام عن الأسئلة التي يجب أن تطرح، أعتقد يجب أن ننفي شيء اسمه «ما بعد» وأنا أتبنى تماماً ما قاله أ. حسن وعبّر عنه بأوفى تعبير، هناك تسرع دائماً في طرح ما بعد، من الذي يحدد متى تبدأ هذه النقطة ما بعد؟ هناك تحولات دائمة في الحالة الإسلامية، مثل كل الحالات الأخرى، ومثل كل الأفكار الأخرى.

النقطة الثانية، هي موضوع القطبية، دائماً يستخدم موضوع الفكر القطبي، وأنا أعتقد أن القطبية أيضاً نفس الشيء أصبح مصطلحاً قديماً جدًّا، وأنا أعتقد أحياناً يظلل أكثر مما يساعد الباحثين، وهنا أعطي مثالاً مع العلم أن بعض المعاني التي فيه هي حقيقية، مثلًا الجمود التنظيمي أحياناً واحد، استعمال القطبية موضوع الجمود الفقهي في داخل الحركة يسمى القطبية، موضوع التشدد أو التطرف نسميه القطبية، فأصبحت كلمة مجملة جدًّا لا تساعد الباحث على التمييز، وخاصة شرح التحولات الراهنة التي نصل إليها، أنا أعتقد أن مصطلح القطبية أيضاً علينا أن نتجاوزه.

هناك عامل أيضاً هو مفقود ويحتاج لدى كل الباحثين في المجال الإسلامي هناك و سأستخدم طريقة أ. ابراهيم لا أحد أفضل منه بهذه المصطلحات الساخرة هو موضوع الثرثرة، هناك ثرثرة كثيرة في الفقه، هناك الوزن الفقهي ولا مرة رأيت باحثاً أعطى العامل الفقهي مكانه الصحيح في دراسة الحالة الإسلامية، أبداً لم يعط، بمعنى إما أن نذهب للمجال الأكاديمي وندرس الفقه في موضوع الخلافة وكيفية إدارة الدولة، ولكن أقصد كناقدين أنا لا أتكلم عن الإسلاميين، الإسلاميون بالطبع هم يستخدمون الدين كنص مؤسس، ولكن كثير من التحولات لدى الإسلاميين حصلت بسبب النزاع على النص، داعش جاءت نزاعاً على النص، القاعدة جاءت لنزاعها على النص، حتى الخلافات عندما جرت في داخل حركات الإخوان في فترات سابقة كانت على النص، وأنا أعتقد الحالة الراهنة التي هي خلاف على التدبير أنا أعتقد بأنها لن تكون المؤثر الأكبر ضد الإسلاميين، المؤثر الأكبر هو ما سيأتي من تنظيرات حول التدبير، هنالك مثل الدورة،

تبدأ الحالة الإسلامية بعملية جديدة وصفحة جديدة من التحول، ثم بعد ذلك تحاول أن تكيفها بنص إسلامي، فتختلف على التدبير أشد من الاختلاف عن التدبير، فيصبح الاختلاف الفقهي. هنا أنا أعتقد الأسئلة الجديدة التي يجب أن تطرح أن يعطى أيضاً الوزن الفقهي عاملاً أكبر.

المسألة الأخرى أيضاً وأتطرق إليها، أنا استفدت جدًّا مما طرحه أ. هشام وهو طرح مفيد جدًّا وملهم جدًّا بالنسبة لي؛ لأنه أشار إلى المدخل موضوع السياسات المحلية، هذا هو المدخل فعلاً والمدخل الحقيقي لأنه ما هو المعيار للفشل كما قال أ. حسن؟ وهذا يلتقي مع هذه الفكرة أنك بدلاً من أن تبحث عن الفشل والنجاح نبدأ بالمعيار ومعيار المحلية .. كم استطاع الإسلاميون العودة إلى لمحلية؟ هذا معيار أنا أعتقد يصلح معياراً مهماً في الدراسات والأبحاث القادمة.

أيضاً موضوع الجيوستراتيجي، الإشارة للملكية من الأخ مبارك، موضوع الملكية مهم بالفعل يجب أن ندرس لكل حركة إسلامية ما هي البيئة الحاكمة لها، و أنا كنت بصدد إعداد ورقة عن الأردن، الشيء اللافت في الأردن أن جواره استراتيجي جدًّا معقد ورغم كل هذا التعقيد نجد أن الحركة الإسلامية لم تدخل في أي مشكلة، مثلاً يحيط بها موضوع الطائفية لم تدخل فيه، يدخل بها موضوع المذهبية ولم تدخل فيه الحركة الإسلامية نفسها، لا تملك التنظيرات حولها، حتى القضية الفلسطينية بقيت تتكلم الشيء الى آخره. أنا أعتقد أن كونها ملكية وكونها مستقرة أحيانا فيها شيء إيجابي، هذا الاستقرار وهذا الغلاف الذي يحيط بالإسلاميين جعلها جماعة أقل إقليمية في الممارسة وأكثر إقليمية في الخطاب وفي الدعوة ككل، فأنا أيضاً أعتقد أن موضوع دراسة البيئة الجيوستراتيجية ووضع افتراضات حولها وحول المستقبل، وأي تحول في البيئة في الأردن بعد الربيع العربي حصل تحول معين في الأردن، لولا بعد التحول لذهب أبعد من ذلك، هل كنا من الممكن أن نجد أن في الأردن مثل سوريا مثلاً في التعامل مع القضايا؟ وهكذا دواليك..

النقطة الأخيرة، نحتاج إلى ميزان في كل الدراسات أو النقد الإسلامي، هناك أحياناً نجد نقد أيديولوجي أو أيديولوجيا النقد أكثر مما هو نقد، مثلما تفضل د. العناني في كأن لدينا أيديولوجيا في النقد أكثر مما هو دراسة الظاهرة. أنا أعتقد علينا أن نخفف

أيضاً في موضوع الأيديولوجيا، لفتني أ. غيث هو أنه عندما يكون النقد للحالة الإخوانية كسياق بحثي، وكونك أنت لديك تجربة مع الإخوان وتريد أن تخرج من هذه التجربة الدينية كلها أحيانًا بمعنى شخص واحد قد يتحول إلى علماني وعنده نقد حتى احتجب الدينية كلها. هذا المنظور الشخصي جدًّا مهم، بالطبع هو يفيد البحث جدًّا ويدخل إلى مناطق محرمة لا ندخلها أبداً، ولكن في النهاية في الصياغة نحتاج إلى دقة أكبر..

وحتى لا أحد يفهم كلامي، أنا لا أقصد أ. إبراهيم، أنا أتحدث عن معايير الاستفادة والمستقبل واستفدنا من الجميع فعلاً حتى ورقة سوريا تحتاج لوحدها وقت للتفكير لأن حالة سوريا.

أنا أعتقد تحتاج إلى category تصنيف خاص مثل أحرار الشام ...

عبدالرحمن الحاج:

سأبدأ من ملاحظة أ. غيث وصولاً إلى د. خليل، سألني ما إذا كان هناك تحولات شهدتها وما هي التحولات التي تنتظرها مثلاً من هذه الحركة من الإخوان المسلمين؟ أولاً أنا أقول أننا نحن حتى اليوم لم نقم بشيء لم نبنِ مؤشرات لتحولات الحركات لنستطيع أن نستشرف في تحولات الحركات المستقبلية لنقدر على فهم أيضاً هذه التحولات، أي أننا نقوم بكتابته بشكل شخصي ولم نبنِ شيء اسمه مؤشرات تخص هذه الحركات. النقطة الثانية، لا يزال لدينا إشكال فعلاً في موضوع المقاربة من أي زاوية يجب مقاربة الحركة الإسلامية، هل من زاوية الحركات الاجتماعية أو من زاوية الأحزاب السياسية أم زاوية الحوكمة والحكم المحلي أو من أي زاوية و يمكن مقاربتها؟ مازال لدينا إشكال في الزاوية رغم أن كله متاح، ولكن أعتقد بحاجة إلى دراسة نظرية أوسع، إضافة إلى أن المشكلة المنهجية التي أشار إليها د. خليل وهي أيضاً يمكن الحديث فيها بشكل أطول، بمعنى هل الحديث عن المقابلات الآن يندرج في إطار ما يسمى بالتاريخ الجديد؟ هل سوف نبحث هذه الحركات من خلال التاريخ الجديد والتاريخ المقارن؟ أم أننا سوف ندرس من خلال الأنثروبولوجيا الاجتماعية ونخلطها أيضاً بمنظور العلوم السياسية أو التي لها علاقة بالنظام السياسي؟ أم هل نحن أيضاً قادرون أن ندرس الحركة الإسلامية أو الحركات الإسلامية من منظور كمي؟ الآن المنظور الكمي أحد منظورات المنهجية

الحديثة. فالسؤال المنهجي يحتاج لبحث مستقل حتى الآن في العالم العربي وهو غير موجود، نعم كل باحث من الباحثين يعتمد على خلفيته وعلى إمكاناته وخبرته، ولكن السؤال المنهجي في العالم العربي ليس مطروحاً الآن بشكل كاف؛ لذلك أنا أؤيد تماماً عن وجود علة في المنهجية يجب البحث بها.

أريد أن انتقل إلى موضوع التحولات التي حصلت بالإخوان المسلمين أو الحركة الإسلامية، مع أنني أتحفظ كثيراً بالنسبة لسوريا أن نذكر الحركة الإسلامية ويخصص حديثنا عن الإخوان المسلمين لأن الطيف عندنا مختلف، لكن دعونا نتكلم عن الإخوان المسلمين.. أولاً، يجب القياس بما أننا نتكلم عن تحول، أنا لا أتحدث عن تحول رغبة وما أريده إنما مقارنة بوضع الحركة أو الأوضاع التي يجب دراستها، على سبيل المثال عضويتها، افكارها، انخراطها في المجتمع، علاقتها بالتنظيمات الأخرى، علاقتها بالأجيال الشابة بقدرتها على خلق قيادات جديدة منظورة أو برامج سياسية، كل هذا ولم يحصل في أي تحول، على العكس.

سأذكر أمراً طريفاً بالنسبة للإخوان المسلمين في سوريا، الإخوان المسلمون دخلوا في مأزق مركب بعد الثورة السورية بدايةً هناك مأزق جيلي بين الشباب وبين العجائز، والحقيقة أن العامل الإقليمي وهو المناخ الذي خلق ضد الإخوان المسلمين والناشئ أيضاً مع محور الثورة المضادة، دفع الإخوان بالتمترس بأنفسهم أكثر، كان هنالك حركة شابة وليدة مدمجة حتى حاول قيادة الإخوان إدماجها في مجلس الشورى والمكتب السياسي، لما شعروا بهذا الضغط قبل عدة سنوات قليلة قضوا عليهم، وعادت الأجيال القديمة كلها واستولوا على المناصب بقدرتهم، لأن لديهم قدرة للوصول الناخب من باب الدين من باب الولاء وإلى آخره. فقضوا على هذه الحركة الشبابية داخل التنظيم التي كانت تنادي بمحاولة تقليد النموذج التونسي..

الشيء الآخر هو أن الإخوان المسلمين عندما كانوا في المعارضة لديهم أيديولوجيا، وعندما صاروا في الثورة هم لم يقدروا أن يكونوا جزءاً من الحكم المحلي ولم يستولوا على أرض، الأيديولوجيا في ظل الحرب لم تعد تنفع الجميع، الكل لديه أيديولوجيا يتصارع عليها، بالعكس أصبح السؤال هو السؤال المحلي، فما عادت لها قيمة الأيديولوجيا ولا عادوا هم القادرين أن يقوموا بأي تطبيق على الأرض، وهذا وضعهم في مرحلة الوزن

الصفر على مستوى عدم وجود شيء من الممكن أن يقدمونه سوى أن يكونوا جزء من التحالفات السياسية لكل الألوان، وكله لديه نفس المشكلة. الشيء الثالث المهم أن هذا هو التحول الوحيد الذي قد نتحدث عنه، لكن بالمقارنة بفترة أخرى أيضاً يحتاج إلى إعادة نظر، وهو أنها عندما وجدت نفسها في موقع ثورة وحالة حرب وجدت نفسها أيضاً هي غير قادرة على البقاء في موقع فقط معارضة، ولا أيضاً تكون منافس لحركات السلفية الجهادية، بل أخذت نموذجاً جديداً، هل يمكن تسميته حركة تحرر؟ لا أعرف، إنما جسم سياسي وجد له ذراع عسكري أشبه بالجيش، وهذا الجيش تحالف مع دولة، أي أنه ليس فقط مجرد ميليشيا وإنما ميليشيا منظمة ومسلحة ومتحالفة مع دولة، هذا الوضع الجديد الموجود في الإخوان، هذا هو التحول الهائل الذي حصل.. ما هي مآلات هذا التحول؟ من الصعب الآن التكهن فيها لأنها أيضاً مرتبطة بمصير الشباب.

د. خليل ربما أنت قرأت عرضاً أن الإخوان المسلمين لم يشاركوا في الثورة ولا اندلاع الثورة ولا حركة إسلامية ولا أيضاً زعيم سياسي، هي نشأت أصلاً خارج تفكير كل هؤلاء، هم غير قادرين على الحشد وغير موجودين داخل سوريا، وحتى التنظيمات التي كانت داخل سوريا من الممكن أن تشكل جميعها سيارة شحن صغيرة وتدفع بها وتتخلص من أي تأثير على المجتمع. الذي نشأ هو حركة بدافع الضمير وتفسير الثورة الحقيقة مثل أي ثورة عربية ،هي كانت جزءاً من هذا التسلسل، وهنالك بالطبع ظروف محلية كافية لدفع الثورة السورية إلى أقصى مداها، وأن لا تقبل التراجع. لذلك عندما أقول إن الإخوان لم يشاركوا بالطبع لم يشاركوا ولا غيرهم وهذا الشيء الطبيعي، كلهم جاؤوا و تأقلموا مع الوضع الجديد. ولذلك السؤال الذي يجب أن يطرح الآن والذي تكلمت عنه حول ما هي الأسئلة الجديدة التي يجب أن تطرح؟ أو ما نوع التحولات الجديدة التي يجب السؤال عنها؟ أو حتى ماهية ردود الفعل اللازمة التي يمكن مناقشتها؟ هذا الآن هو حقيقةً ليس سؤالاً جديداً وهو ينطبق على الإخوان في سوريا مثل غيرهم، فالحقيقة لم يكن هناك خطأ.

تبقى نقطة أخيرة، قلت إن الورقة لم تحدث نوع من التكثيف لرؤية هذه الحركة ضخمة في التفاعل داخل سوريا في الحركات الإسلامية، ما أقوله في خلاصة هذا الموضوع، أنا بالفعل حاولت أكتشف الديناميات التي أدت بهذه الحركات أن تأخذ هذا المنحى،

ومن الجيد أن يقدر أحد على أن يصل لقاعدة أو بضعة قواعد تستطيع أن تفسر هذه الحركة وأيضاً تساعد على التنبؤ في المستقبل، لكن في الحقيقة هناك صعوبة بالغة، بالرغم من أنني استطعت أن أحدد بعض الديناميات إلا أن هناك صعوبة بالغة للوصول إلى ناظم واحد، هذا يحتاج جهداً أكبر، قد لا تتسع لها الورقة وقد نكون نحن أيضاً في طور التفكير، ونحتاج أن نفكر أكثر لنصل إلى نتيجة.

الجلسة الثالثة

السلفيـون بيـن التجربة الحزبيـة والعمل الدعـوي

السلفيون بعد عقد على الربيع العربي

انحيازات الهوية ورهانات موازين القوى وسؤال الدور السياسي

د. محمد أبو رمان

ليس مجازفة القول بأنّ المياه السلفية العربية، بصورة عامة، لم تعرف طعم الراحة والهدوء، منذ لحظة الربيع العربي، في العام 2011، حتى اليوم، سواء على صعيد العبور الكبير للعديد من هذه الجماعات نحو العمل السياسي والحزبي، كما هي الحال في التجارب المصرية واليمنية، إلى الانخراط في الحروب الأهلية والداخلية والأزمات ذات الطبائع الهوياتية والطائفية والدينية، وصولاً إلى التحولات والانزياحات في السياسات الدولية والإقليمية، التي دفعت بالتيارات السياسية إلى خانة النبذ والعداء، حتى تخلت السياسات السعودية التي مثّلت الراعي التاريخي للسلفية عن هذا الدور، ونشطت الأجندات الدولية والإقليمية، بخاصة الإماراتية، المعادية للسلفية لصالح العدو التاريخي والتقليدي لهم وهي الجماعات الصوفية.

تهدف هذه المقالة إلى قراءة وتحليل ما حدث من تحولات أيديولوجية وداخلية في أوساط السلفية العربية عموماً، وتأطير ذلك، ثم قراءة انعكاسات التحولات الدولية والإقليمية، من خلال جملة من الأسئلة الرئيسية:

ما هي أبرز التيارات والجماعات السلفية؛ أيديولوجيًّا وسياسيًّا قبل الربيع العربي؟ وكيف كانت السياسات الدولية والإقليمية عموماً تجاه هذه الحركات؟ وما هو معالم الدور السياسي الذي كانت تقوم به؟ ثم ما هي أبرز التحولات التي حدثت في مرحلة الربيع العربي؟ وأخيراً، كيف تطوّرت السياسات الدولية والإقليمية تجاه التيارات السلفية نحو الإبعاد والإقصاء؟ ولماذا؟ وكيف تفاعل السلفيون مع التحولات الداخلية والإقليمية والدولية منذ العام 2013 إلى اليوم، عندما بدأ يتصاعد مسار الحروب الداخلية في سورية واليمن وليبيا والعراق وظلال ذلك على لبنان؟ ما هي السمات المشتركة بين التجارب السلفية في استجاباتها للتحولات والمتغيرات الداخلية والخارجية؟..

1- السلفيون قبل الربيع العربي: تضخم مجتمعي وضحالة سياسية

اختلفت الحالة السلفية، عموماً، عن الحركات الإسلامية الأخرى في أكثر من مجال؛ على الصعيد المؤسسي والحركي فالحالة السلفية ذات طابع هلامي فضفاض، لم تنتظم بأحزاب سياسية أو جماعات تنظيمية مغلقة، كما هي حالة الإخوان المسلمين، مثلاً، أو حزب التحرير الإسلامي، بل تباينت توجهات السلفيين ما بين رفض أي شكل من أشكال الأطر التنظيمية، أو المؤسسية، والاكتفاء بنمط العلاقة بين الشيوخ والمريدين، أو بالطابع المؤسسي الفضفاض، كتأسيس جمعيات إسلامية أو خيرية أو دعوية وتعليمية، ومحدودة، بل نادرة جداً، تلك التجارب الحزبية السلفية قبل الربيع العربي، وربما الحالة الوحيدة هي حزب الوسط الإسلامي في السودان 2006، وبعض القيادات السلفية التي شاركت في تأسيس جبهة الإنقاذ الإسلامي في الجزائر، في أوائل التسعينيات من القرن الماضي.

اتفق السلفيون، على الأغلب الأعم، في جوانب عقائدية، ويمثّلون امتداداً لأهل الحديث بالتركيز على النصوص القرآنية وتصحيح السنة واتباعها، ومنح العقل درجة ثانوية مقارنة بالنص، وبالاهتمام بالجوانب الشكلية، سواء على صعيد اللغة أو حتى تفسير القرآن أو السلوك الديني، وهي «مساحة مشتركة» بين أغلب التيارات السلفية اليوم، وإن كانت السلفيات الإصلاحية والوطنية التي ظهرت في النصف الأول من القرن الماضي كانت مغايرة بدرجة كبيرة لهذه السمات، لكن المشترك السلفي اليوم يتمثل بالخصائص السابقة.

على الطرف الآخر اختلف السلفيون بصورة واضحة في المواقف الأيديولوجية السياسية، وبرزت أربعة تيارات رئيسية، تتباين بين دولة وأخرى، لكن ملامحها مشتركة في العديد من المجتمعات والدول العربية:

أ- التيار التقليدي؛ الذي برزت صورته الواضحة في السعودية، من خلال هيئة كبار العلماء، بخاصة في مرحلة الشيخين المعروفين، عبد العزيز بن باز ومحمد بن صالح العثيمين، اللذين شكلا مرجعية دينية ليس فقط للتيار السلفي العريض في السعودية، بل في أغلب دول العالم، التي تأثرت بالمد السلفي السعودي، كما سنذكر لاحقاً.

اتسم موقف هذا التيار بالاهتمام بالجوانب التعليمية والدعوية، وعدم الانخراط في الأنشطة السياسية، وتجنب ورفض تحويل السلفية إلى التحزب، فكان التركيز على المجالات العلمية والدعوية بدرجة رئيسية، وانبنت رؤية هذا التيار وفق تركيبة المعادلة الدينية - السياسية في السعودية (إذ تقاسمت الدولة والسلفيون المجال العام؛ فأخذ آل سعود جانب الحكم والسلطة وآل الشيخ (امتداد المدرسة الوهابية) المجال الديني المؤثر والمهيمن على الحياة العامة في السعودية منذ الانتصار على الهاشميين مع العقد الثاني من القرن العشرين).

ويعدّ الشيخ محمد ناصر الدين الألباني أحد المرجعيات الرئيسية في هذا التيار، بالرغم من أن تلاميذه وأتباعه أخذوا منحى أكثر تشدداً في محاربة العمل السياسي، بل وتأييد السلطة السياسية ضد الحركات والتيارات الإسلامية الأخرى، واقتربوا من المدرسة الجامية (التي سنأتي لاحقاً على ذكرها).

ب- التيار الحركي؛ وقد بدأ بالبروز منذ منتصف الستينيات، وبلغ مرحلة متصاعدة في الثمانينيات من القرن الماضي، وهو نتاج التلاقح والتمازج بين أفكار الإخوان المسلمين عموماً والتيارات السلفية، بخاصة في السعودية، التي لجأ إليها الإخوان السوريون والمصريون والعراقيون، هرباً من الحكومات القومية في تلك الدول، وكانت السياسة السعودية حينذاك تدعم التيارات الإسلامية في مواجهة الحركات والمنظمات اليسارية والقومية وضد السياسات الناصرية في المنطقة.

تشكّل الاتجاه الحركي في أكثر من رافد؛ الرافد الأول مثّله الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، الذي انتقل إلى الكويت وأسس هناك جمعية إحياء التراث، وكان من أوائل من خالفوا اتجاه مشايخ السلفية التقليدية فدفع باتجاه انخراط السلفيين في العمل السياسي. وهنالك رافد مرتبط بالشيخ محمد سرور بن نايف زين العابدين، وهو سوري الأصل، من الإخوان المسلمين، وأقرب إلى المدرسة القطبية، وقد كان لمدرسته الفكرية تأثير ملحوظ على تيار الصحوة الذي مثّل لاحقاً، بخاصة في حقبة التسعينيات، صعود كبيراً للتأثير السلفي الحركي في العالم العربي، وأدى إلى انقسام الأوساط السلفية بين مؤيد للاتجاه الجديد ومحافظ على الاتجاه التقليدي، وكان من أبرز شيوخ هذا الخط السلفي المؤثر؛ سفر الحوالي (وهو بالمناسبة تلميذ محمد قطب شقيق سيد قطب،

الذي انتقل إلى السعودية في السبعينيات للتدريس هناك) ود. سلمان العودة.

ج- التيار الجامي؛ ويقع هذا التيار على يمين التيار التقليدي، من زاوية رفض العمل السياسي والتأكيد على طاعة ولي الأمر ورفض أي صيغة من صيغ العمل التنظيمي، وبرز في السعودية على يد الشيخين: محمد بن آمان الجامي وربيع بن هادي المدخلي، وقد توسّع دوره وتأثيره بخاصة في مرحلة المواجهة مع التيار الحركي ورفض ما اعتبروه «تسييساً» للسلفية من قبل الحركيين.

د- التيار الجهادي؛ أو السلفية الجهادية، ويتمثّل في المزاوجة بين الأفكار والعقائد السلفية الوهابية من جهة والجهادية من جهة أخرى، وكانت بداياته في الحالة المصرية، من خلال جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية، ثم تطور مع الجهاد الأفغاني، ولاحقاً مع تأسيس القاعدة، وانبثاق داعش، وهو اليوم منقسم عالمياً بين الاتجاهين السابقين؛ القاعدة وداعش، وله امتداد في أغلب دول العالم.

في كل ما سبق كان واضحاً أنّ هنالك دوراً رئيسياً وفاعلاً للسياسات السعودية في صعود التيارات السلفية عالمياً، من جهة، وفي مركزية السلفية السعودية كمؤثّر على مختلف الجماعات والاتجاهات السلفية من جهةٍ أخرى.

على الصعيد الأول، فقد ساهمت السياسات السعودية منذ مرحلة السبعينيات في نشر السلفية وانتشارها، ورعايتها، سواء من خلال التبني الرسمي لها من قبل الدولة السعودية، أو من خلال المؤسسات العالمية والإقليمية التي أسستها السعودية لمواجهة المد الناصري ورعاية الاتجاه الإسلامي بخاصة النسخة الوهابية في مواجهته. وقد تزايدت مساحة هذا الدور وتعمّقت مع ارتفاع أسعار النفط وانعكاسات ذلك على ثروات السعودية، ويمكن ملاحظة مؤشرات هذا الدور في ازدهار الاتجاه السلفي عالمياً، في أوربا وأسيا والعالم العربي وتأسيس المساجد والهيئات وانتشار الدعاة السلفيين، وكان للملحقيات الثقافية السعودية أدواراً ملحوظة في هذا المجال.

عزّز من الدور السعودي أيضاً وجود الأماكن المقدسة هناك، وما كانت تقدّمه السعودية من منح تعليمية لآلاف الطلاب الدارسين هناك، ممن كانوا يدرسون في الجامعات التي تأسست على الصيغة الوهابية، كالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة،

وجامعة أم القرى في مكة، وحتى جامعة محمد بن سعود، فقد كانت هيمنة السلفية ايديولوجياً على التعليم والجامعات والمدارس والإعلام واضحة وجلية، وهو ما انعكس أيضاً على تغيّر ثقافة العاملين ملايين العاملين في السعودية، من مختلف الدول العربية والإسلامية، في العقود السابقة.

أمّا على الصعيد الثاني، فيمكن ملاحظة أنّ المدارس الدينية والفكرية السلفية في السعودية كانت تشكّل المركز لسلفيي العالم، فالمدرسة التقليدية كانت لها امتداداتها في الأردن ولبنان ومصر والمغرب والجزائر واليمن والكويت، والمدرسة الحركية استقطبت أعداداً كبيرة من داخل السلفية وخارجها، وأصبح لها امتداد في مختلف دول العالم العربي وفي الغرب، وهكذا الحال بالنسبة للجامية.

المرجعيات السلفية عالمياً كانت – باستثناءات قليلة - سعودية، أو لها امتداد في السعودية (حتى وإن كان مشايخها ليسوا سعوديين، إلاّ أنّ تجربتهم تشكّلت ولقيت الحضور في السعودية، خلال تواجدهم فيها)، فالشيخ ابن باز وابن عثيمين كانا مرجعاً للسلفية التقليدية في مختلف دول العالم، والحوالي والعودة مرجعاً للحركيين (شكّلت مدرسة عبد الرحمن عبد الخالق في الكويت رافداً مهماً خاصاً للسلفيين في دول عديدة)، وربيع بن هادي المدخلي مرجعاً للجاميين في العديد من الدول والمجتمعات.

لقد شكّلت السلفية السعودية في مرحلة ما قبل الربيع العربي المرجعية الدينية للسلفيين وكانت الدولة السعودية بمثابة الراعي الرسمي للسلفية التقليدية، ومثّلت السلفية -من زاوية أخرى- الأيديولوجيا الدينية للدولة السعودية وأداة من أدوات سياستها الخارجية.

بالضرورة لا يمكن القول بأنّ السعودية كانت راعياً للسلفية الجهادية، إلاّ أنّ هذا التيار تشكّل في مختبر الحالة الأفغانية، وكانت السياسات السعودية فاعلة هناك، كما أنّ العنصر السلفي السعودي ذو تأثير كبير وملموس على صعيد المساهمة البشرية، وهو الأمر الذي تم اكتشافه – أميركياً - في أحداث 11 سبتمبر، عندما تفاجأ الأميركيون بأنّ النسبة الطاغية من المهاجمين من السعودية، التي كانت حتى تلك اللحظة تشكّل الحليف البارز لهم!

عربياً وعالمياً لم تكن هنالك مواقف واضحة من التيارات السلفية حتى مرحلة التسعينيات؛ بل يمكن القول بأنّ السلفية التقليدية في مختلف الدول العربية حظيت برضاً وقبول من الأنظمة والحكومات، وفتحت لها الأبواب في الأردن ومصر واليمن والخليج والمغرب بوصفها بديلاً عن الإسلام السياسي، أو منافساً له، وساعد على القبول الرسمي بالسلفية تأكيد السلفيين التقليديين، وبصورة خاصة الجاميين، على عدم التدخل في السياسة ورفض الديمقراطية ورفض العمل الحزبي والسياسي وطاعة الحاكم والولاء له، حتى وصل الأمر ببعض السلفيين إلى التعاون بصورة واضحة مع الأجهزة الأمنية في العديد من الدول العربية، فأطلق عليهم في بعضها مصطلح «سلفيو المخابرات»، وفي أخرى «سلفيو أمن الدولة» ، «سلفيو السلطان»، «سلفيون تحت الطلب».

2- الربيع العربي وصدمة السلفيين

بالدرجة نفسها التي شكّل فيها الربيع العربي صدمة للمراقبين والسياسيين ومفاجأة في سياقات ومسارات التطورات السياسية في المنطقة، فإنّه –أي الربيع العربي- كان صدمةً كذلك للتيار السلفي، وشكّل نقطة تحول كبرى في مسار هذه الجماعات، بخاصة في مجال العمل السياسي والحزبي، وقد بدأت التحولات من خلال السلفيين في مصر، الذين قادوا المبادرة للتحول؛ فأسست الدعوة السلفية في الاسكندرية حزب النور، وقام السلفيون القطبيون بتأسيس حزب الأصالة، وحتى الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد فقد قاموا بتأسيس أحزاب سياسية، وصعدت حركات وتجمعات أخذت الخط السلفي أو كانت قريبة منه، مثل حركة الحازميين.

لقد شكّلت الحالة المصرية محفّزاً لتغيير مواقف السلفيين في كثير من الدول العربية، وانتقل كثير من السلفيين من الظل والعمل الدعوي والخيري إلى العمل السياسي والحزبي، وإذا كانت وسائل الإعلام والأوساط السياسية والفكرية الغربية، وحتى العربية، مطّلعة ومتابعة لجماعة الإخوان المسلمين، التي مثّلت بدرجة رئيسية التيار السياسي الإسلامي الوحيد المشارك في اللعبة السياسية (باستثناءات عديدة بالطبع، مثل جبهة الإنقاذ في الجزائر والسلفيين في الكويت والسودان)، لكن صعود السلفيين المفاجئ على المسرح السياسي العربي كان صدمة للأغلبية العظمى من

السياسيين والإعلاميين، وانتقل هذا التيار بين ليلة وضحاها من الظل إلى العلن، وبات رقماً صعباً في كل من مصر وتونس واليمن وليبيا، أي الدول التي شهدت تغييرات جوهرية على أنظمة الحكم هناك.

لقد بدا في لحظة الربيع العربي (2011-2013) وكأنّ السلفيين أصبحوا لاعباً رئيساً جديداً، ما دفع بالمتخوفين من الإسلاميين إلى وصف الربيع العربي بـ «الربيع السلفي»، واحتل حزب النور السلفي موقعاً مهماً في مجلسي الشعب والشيوخ، بعد الإخوان مباشرة، فيما ترك وراءه أحزاباً عريقة وكبيرة مثل حزب الوفد والأحزاب الناصرية بتمثيل هامشي. والأكثر أهمية مما سبق أنّ الخطاب السلفي دخل بقوة على خط المناظرات الإعلامية والنقاشات السياسية المصرية، والعربية لاحقاً، وقد انبثق عن المخاض السلفي إقامة مؤتمر مهم للقيادات السلفية، من العديد من الدول العربية، في اسطنبول، في ديسمبر- كانون الأول 2011 لإعادة النظر وتقييم الموقف السلفي من العمل السياسي، وشارك في هذا المؤتمر الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، بوصفه من أوائل السلفيين الذين دعوا إلى ممارسة العمل السياسي في العالم العربي.

انتعش السلفيون وانتشوا مع الربيع العربي وظن كثيرون بأنّه فرصة لحصد عقود من العمل الدعوي والتربوي والعلمي والخيري في ميدان السياسة، وقد كان التونسيون واليمنيون أول من حاولوا اللحاق بالقطار المصري؛ فتأسس حزب الرشاد في اليمن ولحقه حزب السلم والتنمية، وفي تونس كانت هنالك إرهاصات لهذه المحاولات، والحال كذلك في الأردن حاول سلفيون حركيون التحول نحو حزب سياسي لكن أجهزة الدولة رفضت ذلك بكل صرامة.

والمفارقة أنّ القاعدة نفسها لم تسلم من رياح الربيع العربي، فحاولت التكيّف أيديولوجياً مع التغييرات التي حدثت، وعملت على تجنب الاصطدام بالجماهير والشارع، والمطالب بالديمقراطية والتغيير. وبالرغم من أنّ القاعدة لم تتبنّ الديمقراطية ولم تغيّر رأيها في الجهاد المسلّح وبقيت مصرّة على إقامة الدولة الإسلامية ومواجهة الولايات المتحدة الأميركية، إلاّ أنّها دوّرت كثير من الزوايا الحادة في خطابها، وقامت بمراجعات انبثق عنها ما يسمى بجماعات أنصار الشريعة في العديد من الدول العربية، وحاولت تجنب الاصطدام بالمجتمعات المحلية، والمشاركة في المجال السياسي، ورأينا كيف أن

السلفيين الجهاديين في الأردن وتونس والمغرب تحرّكوا بصورة مغايرة للطرق القديمة، فقاموا بتنظيم مظاهرات والمشاركة في المناقشات الإعلامية، والاشتباك مع الرأي العام، قبل أن تعود الأمور لتنقلب رأساً على عقب لاحقاً.

3- تحولات كبيرة وخيارات مأزومة

لقد مثّل العام 2013 نقطة تحول جديدة في مسار التيار السلفي، إذ تراجع مسار الربيع العربي لحساب خط آخر مغاير تماماً، إذ بدأت الرياح تتغير نحو اتجاهات جديدة، فكل من سورياواليمن ليبيا دخلت في أتون حروب داخلية، وصعدت داعش لتشكل دولة عابرة للعراق وسورية، ويمكن ملاحظة أنّ السلفيين في كل من سورية واليمن انخرطوا بقوة في الحروب والصراعات الداخلية المسلّحة، أما في تونس فقد تراجع الاتجاه الحزبي والسياسي السلفي لصالح صعود للتنظيمات الجهادية، وكذلك الحال في ليبيا انخرط أغلب السلفيين هناك في الحرب الداخلية، وإن كانوا قد انقسموا فانحاز الجاميون عموماً للجنرال خليفة حفتر، وفي الأردن توقفت محاولات التسييس من قبل جمعية الكتاب والسنة السلفية، وأصرّ التقليديون على موقفهم الرافض لأي انخراط في العمل السياسي والحزبي.

في اليمن وبالرغم من بقاء التجربة الحزبية هناك، إلاّ أنّ سيطرة الحوثيين على صنعاء والعديد من المناطق الأخرى، ثم بدء عاصفة الحزم (التحالف العربي ضد الحوثيين) حوّل التيارات السلفية عموماً نحو العمل العسكري، وقام التقليديون والجهاديون والسياسيون جميعاً بالمشاركة في جبهات القتال ضد الحوثيين، في معركة أخذت الأبعاد الطائفية وكان للقوى الإقليمية دور رئيس في تحديد مجرياتها.

أمّا في مصر فكانت المفاجأة أنّ حزب النور، الذي كان الأكثر تشدداً من الإخوان المسلمين في مسألة الدستور والهوية الإسلامية، والأكثر شراسة واندفاعاً في الاشتباك مع التيارات العلمانية والإصرار على المواقف الأيديولوجية الهوياتية المتصلبة هو نفسه من وقف مع تدخل الجيش ودعمه، بل والمسارعة بعد ذلك إلى تأييد السيسي في الانتخابات الرئاسية والموافقة على الدستور الجديد بالرغم من أنه لم يحتفظ ببعض المواد التي أصرّ عليها السلفيون في الدستور الذي أقرّ في عهد الرئيس محمد مرسي.

لقد وقف حزب النور بصورة واضحة مع الرئيس السيسي واتسم سلوكهم السياسي بقدر كبير من البراغماتية السياسية، بالرغم من ذلك فقد خسر الحزب كثيراً من قاعدته الانتخابية ولم يحصل في الانتخابات الأخيرة، في الشيوخ والشعب (في العام 2020) إلاّ على نسبة محدودة جداً من المقاعد، بعدما كان في بداية تشكله في المرتبة الثانية بعد الإخوان المسلمين وحزبهم (الحرية والعدالة مباشرةً).

في لبنان كان ظل الأوضاع في سوريا ثقيلاً جداً على الحالة السياسية والمجتمعية، وتأثر التيار السلفي هناك بوضوح، فقد شارك كثير من السلفيين الجهاديين والحركيين في الحرب السورية، بخاصة بعد تدخل حزب الله في الحرب هناك، ومع ارتفاع منسوب الاحتقان الطائفي والمذهبي والديني، فأصبح السلفيون في كفّة المعارضة السورية والقوى المعادية لحزب الله وإيران هناك، وتنامت التصدعات الطائفية في لبنان وازداد التوتر الشديد بين حزب الله والسلفيين عموماً.

4- السياسات الدولية والإقليمية تجاه السلفيين

تغيرت المياه الدولية والإقليمية تجاه التيارات السلفية، بدأت الأمور بالتحول منذ أحداث 11 سبتمبر 2001، عندما صحا الأميركيون على وجود أغلبية سعودية ذات اتجاه سلفي تقود الهجمات، هنا جرى الربط في دوائر التفكير في واشنطن بين السلفية الجهادية والقاعدة، وبدأت عملية الانقلاب الفكري والسياسي الأميركي والغربي تجاه السلفية، فجرى تحميلها المسؤولية الكبرى عن صناعة الإرهاب والتطرف، وتضمنت تلك الإدانة هجوماً غير مسبوق على السياسات السعودية التي شجعت السلفية وعززت حضورها في العالم بأسره.

ثم في مرحلة الربيع العربي ساهم الخطاب السياسي للتيار السلفي في تأجيج مخاوف التيارات العلمانية المختلفة، ثم أدت صعود تنظيم داعش إلى تعزيز النظرية المعادية للسلفية غربياً، وبدأت استدارة واضحة في السياسات الرسمية العربية تجاه هذا التيار، وجرت عملية تنميط وتأطير للفكر السلفي بوصفه مصدراً للتطرف والإرهاب.

التحولات الدولية والإقليمية استكملت في السعودية، منذ أصبح الأمير محمد بن سلمان ولياً للعهد، إذ بدأ –عملياً- بفك الارتباط بالسلفية، وجرى تحجيم حضورها في المجال العام، وبدأت السياسات السعودية بالتغير والانفتاح أكثر خارج إطار الرؤية السلفية التي حكمت التعليم والمجال العام دينياً، وانعكس ذلك – بالضرورة- على التيارات السلفية عموماً، التي بدت وكأنّها عبء ثقيل على كاهل السعودية فيما اعتقد المسؤولون هناك أن التحلل من العلاقة بها سيؤدي إلى تحسين العلاقات مع الغرب.

في الأثناء كانت الإمارات تقود اتجاهاً دينياً وسياسياً عربياً معادياً للسلفية، وينظر للتصوف بوصفه بديلاً دينياً، وقد دعمت الاتجاهات الصوفية عربياً وأصبحت المؤسسات الراعية لها متعددة على المستوى العربي، وأبو ظبي مقرًّا لنشر الفكر المناويء للسلفية، والحال كذلك كانت في العديد من الدول العربية، فأصبح التيار السلفي الذي كان موضع ترحيب ورعاية في كثير من الدول العربية إما محاصراً أو منبوذاً ومهمشاً في كثير من الأحوال.

المفارقة أنّ السلفية نفسها، في الوقت الذي كانت تعاين فيه هذه التحولات الدولية والإقليمية كانت تقع تحت دائرة التوظيف السياسي في مناطق الصراع، فقد دعمت السعودية حركات سلفية مقاتلة في سورية، وبعض التيارات السلفية في ليبيا (بخاصة الجامية)، والحال نفسها في اليمن إذ وظفت السلفيون عسكرياً في مواجهة الحوثيين، من قبل كل من الإمارات والسعودية، وفي مصر بقي حزب النور موجوداً وإن تم تحجيم دوره في الحياة السياسية، لكنّه بقي في دائرة التوظيف في مواجهة الإخوان المسلمين والتيارات السلفية المعارضة هناك.

في مرحلة لاحقة تخلت السعودية عن السلفيين في سورية، بعدما صمد نظام بشار الأسد، ودخل السلفيون في لبنان في مواجهة مع حزب الله، وهربت قيادات سلفية إلى تركيا والخارج خوفاً من الملاحقات الأمنية والقضائية، وفي السودان انحاز السلفيون إلى المجلس العسكري بعد الإطاحة بحكومة عمر البشير.

على الطرف المقابل تبنت السياسات التركية والقطرية الدور الرعائي للسلفية السياسية والحركية، سواء في سورية أو في مصر (المعارضة لحكم السيسي) وفي العديد

من الدول العربية، ما أدى إلى نزوح وهجرة أعداد كبيرة من القيادات السلفية المصرية والسورية والعربية إلى تركيا، وأصبحت تمارس أنشطتها من هناك.

وقع السلفيون في سورية واليمن ولبنان والعراق بين مطرقة النفوذ الإيراني والأنظمة والحركات التي أخذت بعداً طائفياً (شيعياً) معادياً لهم من جهة، وسندان الأنظمة العربية التي استدارات –عموماً– ضد السلفية وأصبحت تفضل الانفصال عنها والتخلي عن أي علاقة بها، باستثناء بعض التيارات والاتجاهات السلفية التي قبلت بالواقع الجديد، وبقيت على تحالفاتها مع الأنظمة الرسمية العربية، وانحنت للعاصفة الجديدة ضد الأفكار التي يحملونها.

5- خلاصات: بين الطابع الهوياتي والرهانات الو اقعية

كيف يمكن فهم السلوك السياسي للسلفيين؟ وما هي النماذج العامة التي يمكن استخلاصها من كل مما سبق، بالرغم من الاختلافات والتباينات في هذا الدور السياسي من قبل الاتجاهات والتيارات السلفية المختلفة والمتنوعة؟

أ- الهوية حجر الرحى في السلوك السلفي: على الصعيد الديني والسياسي بقيت ثيمة الهوية تمثّل ركناً رئيسياً في السلوك السلفي، وهي مسألة طبيعية ومتوقعة من تيار تأسس –تاريخياً- في سياق ما اعتبر في أدبياتهم دفاعاً عن الهوية الإسلامية النقية في مواجهة الحركات والتيارات الإسلامية المختلفة. ففي اللعبة السياسية سنجد أنّ السلفيين يصرون دائماً على موضوع الهوية الدينية في مواجهة التيارات السياسية الأخرى، وقد ركب السلفيون عربة الهوية الدينية للدولة لتبرير تحولهم في مصر من الموقف المعادي للديمقراطية باتجاه القبول بها وتأسيس أحزاب سياسية، بذريعة حماية المادة الثانية من الدستور التي تقول بأنّ دين الدولة الإسلام، ولمواجهة ما اعتبرته تلك الحركات محاولات لتغيير الهوية، وكان دورهم الأكثر تشدداً في إعادة كتابة الدستور المصري خلال مرحلة الرئيس محمد مرسي.

لكن المفارقة تمثّلت أنّ سؤال الهوية عندما اصطدم بالتحول في موازين القوى هناك، قلب السلفيون موقفهم هناك وأيدوا السيسي وغلبوا الاعتبارات الواقعية والبراغماتية، وربما هذا أيضاً لا يتنافى مع سياق الفكر السلفي تاريخياً الذي قام على

تغليب الاعتبارات العملية عندما أقرّ الفقه السلفي (ابن تيمية مثالاً) القبول بحكم المتغلب وعدم الخروج خشية من «الفتنة» واعتماد قاعدة «درء المفاسد أولى من جلب المصالح»، التي استخدمها قادة الدعوة السلفية في الاسكندرية لتبرير الموقف من الرئيس عبد الفتاح السيسي، ومن المعروف أنّ هذه القاعدة هي الراجحة في الفكر الكلاسيكي السنّي.

الموقف الهوياتي نفسه وجدناه في العراق وسورية واليمن ولبنان عندما تحالف السلفيون مع القوى المناوئة للنفوذ الإيراني، بل وانتقلت العديد من الجماعات والاتجاهات السلفية لحمل السلاح، حتى الاتجاهات التقليدية والجامية، في هذه الدول بذريعة حماية الهوية السنية من النفوذ الإيراني- الشيعي، فتلبّس سؤال الهوية بالطابع الطائفي وكأنّه مسار إجباري للسلفيين لا محيص عنه في معركة اعتبرت وجودية في هذه البلاد لدى أنصار التيار السلفي.

اعتبارات الهوية مقابل الرهانات الواقعية مثّلت المعادلة المركّبة لدى التيارات السلفية في العديد من الدول العربية، وإذا كان ما سبق ينطبق على التقليديين فإنّ الحركيين والجهاديين جمعوا في حربهم الفكرية، وفي أحيان العسكرية، موضوع الطائفية مع الاستبداد الداخلي فوقفوا ضد القوى الطائفية الأخرى، مع القوى العلمانية مع الأنظمة السياسية، ما رأيناه في مصر (موقف السلفيين الحركيين والجهاديين) وفي ليبيا (في مواجهة حتر) وفي اليمن (في مواجهة كل من الحوثيين والإمارات)، وفي سورية (مثال على ذلك هيئة تحرير الشام والجبهة الشامية).

ب- التوظيف والدور السياسي: كان ملاحظاً أنّ هنالك توظيفاً للسلفية التقليدية والجامية في كثير من الدول العربية، سواء كان ذلك ضد النفوذ الإيراني أو القوى الشيعية، من قبل السياسات الرسمية العربية، كما حدث في سورية واليمن، لكن في دول لا تحضر فيها الطائفية فإنّ السلفيين انقسموا بوضوح بين مؤيد للأنظمة والحكومات المعادية للإسلاميين أو التي تريد تحجيم الإسلاميين باستخدام السلفيين (مصر، ليبيا، الأردن، الكويت والمغرب)، وهذه حال التيارات الجامية والتقليدية في كثير من الأحوال، وبين معارض للحكومات والأنظمة العربية، ومتحالف مع القوى الإسلامية الأخرى.

ج- الموقف من الديمقراطية؛ باستثناءات قليلة بقي موقف أغلب التيارات السلفية عند مربع إما رفض الديمقراطية والعمل الحزبي والسياسي (كما هي حال الجامية والتقليديين في كثير من الأحوال) أو رفضها بذريعة أنها نظام كفر يتعارض مع الشريعة الإسلامية (موقف الجهاديين) أو القبول بجزء من مخرجاتها، بخاصة الآليات والتحفظ على جزء كبير من القيم الديمقراطية، التي تعتقد هذه التيارات أنّها تعارض الشريعة الإسلامية، بينما نجد بعض التيارات السلفية تشذ عن القاعدة السابقة، لكنها تمثل اتجاهاً محدوداً قبل بالديمقراطية بصورة أكبر وأعمق، أو اتخذ موقفاً ليّنا من الطرف الطائفي الآخر، وفي كل الأحوال بقي عموم الاتجاه السلفي يمثّل تحدياً لاستقرار الديمقراطية وقيمها ومفاهيمها في العديد من الدول والمجتمعات العربية.

هيئة تحرير الشام:

تحولات سياقية جهادية لحركة لا تزال سلفية

حسن أبو هنيّة

مقدمة

هيئة تحرير الشام بزعامة أبو محمد الجولاني، هي التسمية الأخيرة لجبهة النصرة لأهل الشام التي استقرت عليها الحركة الجهادية السلفية السورية منذ كانون الثاني/ يناير 2017، وقد دخلت الهيئة في سلسلة من التحولات في إطار نزعة براغماتية حذرة ومحسوبة، حيث قامت بقولبة إيديولوجيتها وأعادت تحديد أهدافها دون أن تتخلى عن نهجها الجهادي السلفي، فلا زالت الحركة ملتزمة بتعريف هويتها وتحديد انتمائها الديني الإسلامي ضمن تيار وتراث الحركة السلفية وتنوعاتها التاريخية والحديثة والمعاصرة، وفي سياق تحولات الهيئة للتخلص من تصنيفها منظمة إرهابية دولية عملت على تقديم نفسها حركة جهادية محلية بالابتعاد عن إرث القاعدة باعتبارها تتوافر على أجندة متشددة على الصعيدين الإيديولوجي والاستراتيجي، وشرعت بتقديم نفسها مجموعة جهادية سلفية محلية معتدلة تهدف إلى محاربة النظام السوري، دون وجود أي أجندة جهادية عالمية، وتحوّل خطابها من تبني الجهاد العالمي إلى التركيز على الشأن المحلي، ولم تعد تستخدم مصطلحات معجم الجهادية العالمية، حيث اختفت مصطلحات المعجم الجهادي القاعدي؛ مثل «جهاد الأمة» أو «جهاد الأمة الإسلامية»، وتراجع استخدام المعجم الجهادي الطائفي مثل «الجهاد ضد النصيرية» (وهو مصطلح ازدرائي يستخدمه السلفيون الجهاديون بشكل أساسي لوصف العلويين)، وحلّ مكانها مصطلحات مختلفة؛ مثل «الجهاد» للدفاع عن الثورة السورية، و «النضال من أجل حرية الشعب السوري»، وعملت الهيئة بجد للتخلص من تصنيفها حركة إرهابية، وشرعت بفتح قنوات للتواصل مع الدول الإقليمية والعالمية، إذ لم تكتفِ بقطع علاقاتها مع ممثلي الجهادية العالمية بداية مع تنظيم الدولة الإسلامية عام 2013، ثم تنظيم قاعدة الجهاد عام 2016، واعتبارهما انحرافات عن نهج السلفية الجهادية القويم، بل دخلت معهما

في مناظرات عقدية وفقهية للبرهنة على انحرافهما وخروجهما عن نهج سلف الأمة النقي إلى نهج الخوارج المارقين من الدين والفرق الضالة المبتدعة، ودخلت مع فروع الجهادية العالمية في سوريا في صراع دموي مسلح للبرهنة على صحة اعتدالها ووسطيتها وانتمائها إلى السلفية الحقة، وهي تعمل بجد من أجل رفعها من قوائم الإرهاب العالمية، باعتبارها خطوة لا غنى عنها لإعادة تأهيلها واستدخالها في العملية السياسية.

تكشف مسارات تحوّل هيئة تحرير الشام عن الإطار الواسع لمصطلح السلفية وتحققاته التاريخية وتجسداته الواقعية، وكيف تعمل السلفية في سياقات مختلفة وتطوّر تأويلات وممارسات مجسدة جديدة ضمن التقاليد الخطابية التأسيسية من القران الكريم والحديث النبوي، فقبل الكشف عن هويته الحقيقية والإعلان عن قطع العلاقات مع القاعدة في تموز/ يوليو 2016، كان أمير جبهة النصرة «الفاتح»، أبو محمد الجولاني، حريصًا دائمًا على التحدث بثقة عند سؤاله عن حياته، واعتزازه بالعلاقة مع القاعدة، فقد ارتدى الزي الأفغاني الدال على الجهادية العالمية، وارتدى زيًا شاميًا تقليديًا متواضعًا، مما يُظهر إحساسًا بالانتماء المحلي والزهد، لكن الأمور تغيرت منذ ذلك الحين. عندما أصبح الانتماء إلى القاعدة عبئًا، إذ غيّر «الفاتح» لقبه إلى مجرد «زعيم»، وبدأ يرتدي بدلة رسمية على الطراز الغربي، لكن تبدّل ولاءات الجولاني وقولبة إيديولوجيته وتغيير ممارساته وسلوكياته لم تخرج عن معنى السلفية في حقيقة الأمر.

في معنى أن تكون سلفياً

تثري مساهمة هنري لوزيير المهمة في كتابه «صناعة السلفية» النقاش العلمي الجاري حول معنى السلفية وماهيتها؛ فهي تبحث في معالجته للمسائل الثلاث الرئيسية، التي تشغل بال دارسي السلفية في الوقت الحاضر؛ إذ تتناول المسألة الأشد إلحاحاً؛ وهي مصادر الاحتكاك بين الاتجاهات المعاصرة المختلفة داخل الإطار السلفي العام، ولاسيما أسباب انجراف بعض السلفيين إلى العنف. وهذا يرتبط بمسألة المكونات المختلفة التي تجتمع لتشكّل «الحركة» السلفية اليوم، وعلى الأخص العلاقة بين السلفية ووهابية المملكة العربية السعودية. وأخيراً، مسألة مسار السلفية الحديث، التي بحد ذاتها تنقسم إلى سؤالين: الأول، هو تقارب السلفية الحديثة مع التراث الحنبلي القروسطي لابن تيمية والوهابية التاريخية. أما الثاني، فيحيل إلى دور الإصلاحيين الإسلاميين في

أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في تشكيل السلفية الحديثة، وفي الحالة المعاصرة فإن تنظيمي القاعدة والدولة الإسلامية ينتميان إلى السلفية الجهادية، ويبدو المذهب السلفي بسيطاً إلى حد ما في مبادئه الأولية، فالاسم مُشتق من السلف الصالح، أي الأجيال الثلاثة الأولى من الإسلام عادة، الذين يُطالب جميع المسلمين باتّباع طريقتهم المثالية في فهم وتطبيق القرآن والسنة. كما يستند مسار هذه «الفرقة الناجية» و«الطائفة المنصورة» إلى إيمان صارم بالتوحيد، الذي يستبعد وجود أي شركاء لله (الشرك) ويرفض البدع التي ليس لها جذر في نموذج النبي. رغم ذلك، فمن المفارقات أن هناك الكثير من الارتباك والاختلاف فيما يخص المعنى الفعلي لهذه المبادئ الأساسية، ليس فقط بين العلماء، بل حتى بين أتباع السلفية أنفسهم. إذ تبقى أسئلة حاسمة دون حل من ناحية الهوية والاستمرارية التاريخية، والتباين بين المجموعات الحالية والقديمة المختلفة التي انضمت إلى السلفية بصورة أو بأخرى.

إذا تجاوزنا المعنى اللغوي للسلفية فإنها في دلالاتها الاصطلاحية مرت بأطوار تاريخية عديدة وتحولات فكرية عميقة، أسفرت عن تناسل توجهات وجماعات وحركات تنتمي إلى الفضاء السلفي العمومي، تدعي جميعاً الانتماء إلى السلف، ولا زالت تتناسل وتتكاثر نظراً لطبيعتها الإيديولوجية المتصلبة، والتي تتوافر على انقسام وتجزؤ وتشتت دائم، وعلى الرغم من تكاثرها وتنوعها إلا أنها تجتمع في بنيتها الصلبة على القول بالعودة إلى الكتاب والسنة، إذ تختلف الدلالة الاصطلاحية للسلفية بحسب التطور التاريخي للمصطلح، والاجتهادات النظرية، والمواقف العملية، ولذلك فقد تبلورت في العالمين العربي والإسلامي سلفيات عديدة كالتاريخية والوهابية والإصلاحية والوطنية والجهادية، إذ يشير الاصطلاح التاريخي الشائع «للسلفية» إلى الاتجاه الذي يدعو إلى الاقتداء بالسلف الصالح واتخاذهم قدوة ونموذجاً في الحاضر، و «السلف الصالح»: هم أهل القرون الثلاثة الأولى في تاريخ الأمة الإسلامية، ويبدو أن الاصطلاح التاريخي للسلفية لا يدل على مضمون محدد يتطابق في دلالته على جماعة بعينها وينفيها عن أخرى، إذ جميع المسلمين سلفيون بالمعنى التاريخي العام؛ ولعل التطور التاريخي للاتجاهات السلفية وما تفرع عنها من حركات وجماعات وفعاليات وقوى يفرض ظهور سلفيات متعددة تختلف وتتباين في الأهداف والوسائل والمقاصد، وعلى الرغم من تعدد السلفيات يمكن تعريف السلفية باعتبارها: حركةٍ إصلاحية تسعى إلى الخروج من حالة الركود العلمي والانهيار

السياسي والسيطرة الاستعمارية، من خلال الدعوة إلى إحياء التراث الإسلامي، والعمل على استعادة صورة الإسلام النقية، وتطهيره من الممارسات التي علقت به تاريخيًّا، من البدع والعوائد والشرك، وترسيخ القيم الأخلاقية الإسلاميّة الأصيلة .

فقد تبلورت السلفية تاريخياً دون أن تطلق على نفسها مصطلح «السلفية»، إذ لا نجد في تاريخ الفرق والمذاهب هذه التسمية في مقابل أسماء فرق عديدة كالشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة وغيرها، إلا أن هذه النزعة واضحة في جذورها حيث نجد لفظ «سلف» يرد عرضاً في البداية عند أنصار المالكية والحنابلة من المذهب السني في سياق المجادلات الكلامية التي وقعت بين هؤلاء مع أهل الرأي وخصوصا المعتزلة، والتي دارت حول بعض المسائل العقائدية كمسألة خلق القرآن والقول بنفي الصفات عن الذات الإلهية، أو مسألة القضاء والقدر المتعلقة بأفعال الإنسان ومسؤوليته، ولعل الإمام أحمد بن حنبل (241هـ) هو أول فقهاء أهل السنة الذي يتواتر استعماله لكلمة «سلف» في سياق غامض عام يشير إلى أصحاب الرسول أو التابعين الذين يرفضون استخدام الجدال العقلي في تناول القضايا والمسائل العقدية والعبادية، وقد ترسخ هذا المعنى بشكل أكثر نضجاً من الناحية النظرية التأصيلية مع شيخ الإسلام أحمد بن تيميه (661-728هـ) الذي يطلق مصطلح السلف على علماء المسلمين في مقابل الفلاسفة وأهل التصوف وعلماء الكلام.

يمكن تبيّن الصلة التاريخية لمصطلح السلفية بوضوح من خلال تتبع النشأة التاريخية فالاتجاه الذي أطلق عليه لاحقاً «السلفي» ليس إلا الاتجاه الذي عُرف واشتهر باسم: «أهل الحديث» إبان القرنين الثاني والثالث الهجريين، والذي بدأ يتشكل في سياق الاختلاف مع اتجاه «أهل الرأي» حول المؤسسة المرجعية صاحبة الشرعية في تأويل النص القرآني والحديث النبوي بعد وفاة النبي؛ إذ رأى «أصحاب الحديث» أن «السلف الصالح» من أصحاب النبي هم الأولى بتأويل النص، وعلى الخلف الرجوع إليهم كأصل ومصدر في الفهم والسلوك والاقتداء، ورأوا بأن تيار الرأي والعقل الضارب في الروح الإغريقية يمكن أن يأتي على الأسس والأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام ذاته، وأن جلّ ما جاء به «أهل الرأي» من المتكلمين والمناطقة والفلاسفة والمتصوفة من «محدثات الأمور» و «البدع» التي لا بد من الوقوف بوجهها والتصدي لها في سبيل الحفاظ على الإسلام «الأصيل» في مواجهة «الدخيل».

أخذ مصطلح السلفية مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1703 - 1791م)، في القرن الثامن عشر بالانتشار والتداول، فقد تبنى محمد بن عبد الوهاب «مذهب» السلف بنسخته الحنبلية في مواجهة المذاهب العقدية والفقهية المختلفة، ويبدو أن مصطلح «السلفية» بات راسخ في الاستخدام وشائع في التداول خلال هذه الحقبة، وإذا كانت السلفية التاريخية قد برزت في مواجهة تيار الرأي خلال الحقبة التأسيسة مع أهل الحديث والإمام أحمد بن حنبل، فقد واجهت مع حقبة ابن تيمية تحديات الغزو الخارجي والفساد الداخلي، أما السلفية الحديثة بنسختها الوهابية فقد واجهت مسألة الركود الداخلي والانحرافات التي تتم باسم الدين، دفاعاً عن الهوية وطهارتها المفترضة، وقد عمل التحدي الاستعماري منذ القرن التاسع عشر على توليد سلفيات هجينة جديدة، حيث ظهرت السلفية الوطنية كخيار في مواجهة الاستعمار بالقوة المسلحة، في حين واجهت السلفية الإصلاحية الغرب الغازي كحضارة، وتناولت سبل النهضة والتقدم، أما السلفية الحركية فقد جاءت لتواجه نفوذ الاستعمار المعنوي في دول ما بعد الاستقلال، وتدعو في الوقت ذاته إلى استعادة الدولة الإسلامية برسم «الخلافة» المفقودة بفعل الاستعمار، ووريثتها الدولة الوطنية، أما السلفية الجهادية فقد قامت بمواجهة الدولة الوطنية باعتبارها «كافرة»، والمجتمع باعتباره «جاهلي»؛ وبهذا أسفرت السلفية عن تناسل سلفيات عديدة، وهي: السلفية التاريخية، والسلفية الوهابية، والسلفية الإصلاحية، والسلفية الوطنية، والسلفية الحركية، والسلفية العلمية، والسلفية الجهادية.

يشير كوينتن فيكتوروفيتش إلى التنوع الواسع داخل المجتمع السلفي، ويؤكد على أن السلفيين تجمعهم طريقة وعقيدة دينية مشتركة، لكنهم مختلفون في تطبيقها على المشاكل المعاصرة، لا سيما فيما يخص السياسة، والردّة، والعنف، حيث «ترتبط الانقسامات بين الفصائل بالتحليل السياقي، وليس بالإيمان»، وقد ميّز فيكتوروفيتش بين ثلاثة فصائل سلفية رئيسية: النقائيون، الذين يهتمون بشكل أساسي بالحفاظ على نقاء الإسلام من خلال الدعوة والتربية. والسياسيون، الذين دعوا في ظل تأثير الإخوان المسلمين إلى الانخراط في الشؤون الراهنة للدولة والمجتمع. والجهاديون، الذين يؤيدون استخدام العنف لإقامة الدولة الإسلامية ومحاربة الغرب الكافر. وبالتزامن مع ذلك، فقد لاحظ كراهية سلفيي اليوم من كل الفصائل للسلفية العقلانية المبكرة أو

الحداثة الإسلامية لخط جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وفي تتبعه لتطور الفكر الجهادي على مدى العقود القليلة الماضية، يشير إلى أن العديد من التحولات والتغيرات كانت نتيجة لفهم جديد للسياق بدلاً من قراءة جديدة للنصوص الدينية والمبادئ المصاحبة، فقد واصل السلفيون الجهاديون استخدام النصوص نفسها والاستشهادات والأدلة الدينية مثل السلفيين الهادئين؛ ولكنهم طوروا مفاهيم جديدة للسياق ولأفكار مثل «الإيمان»، و «الدفاع ضد العدوان» و «مدني». وإن تطور الفكر الجهادي نحو العنف مرتبط بـ «الأساليب» التي تعمل بها هذه المبادئ في الزمن المعاصر أكثر من ارتباطه بتغيّر المبادئ التي تتضمنها النصوص الدينية، ولا يعني هذا أن القول بأن الدين غير ذي صلة بالقضية تماماً؛ فبالتأكيد قدم مفكرون أفراد مثل تقي الدين ابن تيمية (1263 - 1328) ومحمد بن عبد الوهاب (1703 - 1792) ومولانا أبو الأعلى المودودي (1903 - 1979) وسيد قطب (1906 - 1966) مفاهيم جديدة للنصوص الدينية تحدّت التفسيرات السائدة، غير أن المفكرين الإسلامويين اللاحقين قاموا بمجرد تكييف هذه المفاهيم على قضايا جديدة، ومططوها غالباً بطريقة زادت من نطاق العنف المسموح به.

تساعد الدراسة السياقية في فهم ماهية السلفية عموماً وحالة هيئة تحرير الشام خصوصاً، والتي تطورت في سياق الأسئلة التي طرحت على أنثروبولوجيا الإسلام، فهل يجب أن نفهم هذه المنتجات على أنّها جزء من «تقليد خطابي» إسلامي يربط نفسه بالنّصوص المؤسّسة من القرآن والسنة، أم بوصفها خطابات وضرورات مستجدّة يجب فهمها حصرًا من خلال تأويلات محاورينا ومدى معارفهم؟ كيف ينبغي أن نقارب ارتباط منتجات الشريعة هذه مع مفاهيم مغايرة وكيف يمكننا مقاربة تجسّدها في الممارسة؟ يمكن القول إن الباحثين قد انقسموا بين رؤيتين أساسيتين، ترى الأولى منهما أنّ على الباحثين في هذا الحقل دراسة أفكار المسلمين وأحاسيسهم وتأويلاتهم، باعتبارهم ينتجون إسلامات محلية، أو مخصوصة وفقاً للبيئة التي يعيشون فيها، ووفقاً لهذه الرؤية فإنّ الحديث عن إسلام واحد أو جوهراني قائم على النصوص التقليدية ليست سوى قراءة جزئية للمشهد، ذلك أنّ أي قراءة جديدة تتطلب إيلاء اهتمام بخطاب الناس ومزجهم بين الديني واليومي في حياتهم، بالإضافة إلى ضرورة دراسة تأويلاتهم وممارساتهم، فمن جهة يرى غابريل أرنشي أنّ القرآن وأركان الإسلام ستبقى بكماء وفاقدة للمعنى، من دون

عقولٍ ومشاعر تكسبها شكلاً وتضفي عليها فرادةً من خلال إعلام الفرد نفسه مسلماً، وفي مقابل هذه الرؤية التي تركّز على دراسة تفاعلات اليومي مع النص والفرد المسلم، هناك من الأنثروبولوجيين من يخالف هذا التوجّه، عبر التأكيد على أهمية دراسة النصيّن المؤسسين، وتأثيرهما في حياة المسلمين، ولعلّ أهم من يمثّل هذه الرؤية هو الأنثروبولوجي طلال أسد، الذي يرى أنّ الإسلام هو عبارة عن «تقليدٍ خطابيٍّ» يتضمّن النصين المؤسسين: القرآن والحديث، وهو بذلك نمط اشتباكي مع النصوص المقدسة، وأحد مفاعيله هو خلق حساسيات وإمكانات متجسدة (من العقل والإرادة) تكون بدورها شرطاً لإعادة إنتاج هذا التقليد، وحسب الأنثروبولوجي الأمريكي تيموثي ب. دانيالز الذي يتفق مع أسد للتركيز على علاقة المفاصل المعاصرة مع «التقليد الخطابي»، الإسلامي، ومع انشغال غيلسنان ومارانشي بتفادي الجوهرانية، فإنّه بدلاً من الانحياز اليوم لرؤية دون أخرى؛ فإنّه من الأجدى العمل جيئةً وذهاباً بين الرمزي والانضباطي، بين مقاربتي «التقليد الخطابي»، و «الإسلامات المتأولة/ المتجسدة المتعددة».

يقدم هنري لوزيير مقاربة سياقية بناءة في فهم السلفية، من خلال تتبع تطور السلفية في الفترة الطويلة الممتدة من تدهور الحداثة الإسلامية في أعقاب الحرب العالمية الأولى إلى صعود الجهاد العالمي في تسعينيات القرن الماضي، ويحدّد لوزيير خمس لحظات في العملية المعقدة والمتشابكة التي أدت في نهاية المطاف إلى توطيد مفهوم السلفية (النقائية)، وهي اقتراب رضا ودائرته إلى الوهابية في منتصف عشرينيات القرن الماضي؛ ومسعى السلفيين النقائيين لتعزيز هوية إسلامية موحدة في مواجهة الحكم الكولونيالي في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي؛ والجهد السلفي الحداثي الموازي الرامي إلى خلق هوية إسلامية أساسها قطري؛ والفجوة المتنامية بين النسخة الحداثية والنقائية من السلفية في حقبة ما بعد الاستقلال في خمسينيات وستينيات القرن الماضي؛ وإعادة الصياغة الأخيرة للسلفية النقائية المُنتصرة بوصفها أيديولوجيا كاملة خلال الانبعاث الإسلامي في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي. لكن سبعينيات القرن الماضي كانت أيضاً فترة حضانة للسلفية السياسية، تلاها في ثمانينيات القرن الماضي ظهور السلفية الجهادية العالمية. فالقاعدة تشكّلت في ساحات القتال في أفغانستان من قبل متطوعين عرب اعتمدوا على رهاب الأجانب الوهابي وراديكالية سيد قطب في مشروعهم، الجهادي العالمي .

تنويعات السلفية السورية والانخراط في الثورة

عرفت سوريا السلفية في مرحلة مبكرة من تاريخها الحديث، فقد تأثر جمع من الإصلاحيين الإسلاميين بالحركة الوهابية التي ظهرت في نجد على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر، إذ برز عدد من العلماء الذين نافحوا عن الدعوة السلفية بتمثيلاتها المختلفة، فقد تحلق حول الشيخ طاهر الجزائري (1852 - 1920م) مجموعة من طلبة العلم والعلماء والمفكرين والمصلحين أمثال: محمد رشيد رضا (1865م - 1935م)، الذي يعد أحد أبرز المدافعين عن الدعوة السلفية وتجديدها بنسختها الإصلاحية، وكذلك محمد جمال الدين القاسمي (1866 - 1914م)، ومحب الدين الخطيب (1887 - 1969م)، وشكيب أرسلان (1869 - 1946م)، ومحمد بهجة البيطار (1894 - 1976).

على الرغم من وجود سلفية إصلاحية سورية في مرحلة مبكرة نسبياً، إلا أن التيار الديني العام للمجتمع السوري كان باتجاه الاسلام الصوفي والاسلام الشعبي، وقد ساهم في رسوخ هذا التيار تبني الدولة الوطنية عقب الاستقلال له واستدخاله في أجهزتها الإيديولوجية كمؤسسة الإفتاء والأوقاف والقضاء الشرعي، بحيث بات الإسلام الرسمي صوفياً شعبياً، في الوقت الذي تم فيه التعامل مع قوى الإسلام السياسي الحركي والجهادي بشكل عنيف، توج مع بداية الثمانينيات من القرن الماضي في عهد حافظ الاسد بتدمير مدينة حماه، وتشتيت جماعة الاخوان المسلمين وغياب تأثيرهم في الداخل بعد أن تم استئصالهم عسكرياً وقانونياً مع صدور القانون رقم 49 بتاريخ 1980/7/7 الذي ينص على الحكم بالاعدام على كل منتسب لجماعة الإخوان المسلمين.

تدين السلفية المعاصرة في سوريا بطابعها الإحيائي المحافظ بالفضل للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (1914 - 1999م)، الذي هاجر مع عائلته إلى دمشق عام 1922م قادما من ألبانيا، حيث أدرك الحقبة الاستعمارية التي خضع لها العالم الإسلامي، إذ وقعت سورية تحت وصاية الانتداب الفرنسي منذ عام 1920م. نشأ الألباني في أسرة فقيرة محافظ دينيًا تلتزم بالمذهب الحنفي، وبدأت رؤيته السلفية تتبلور من خلال اطلاعه على مجلة «المنار» التي كانت يصدرها السيد رشيد رضا ، وتتلمذ على يد بعض السلفيين الإصلاحيين أمثال محمد بهجة البيطار.

شهدت سوريا في ثلاثينيات القرن العشرين تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، من خلال جمعيّتها التي أنشئت عام 1939، وقد كان للإخوان عدد من الجمعيات، في سائر أنحاء سوريا، وتحولت «شباب محمد»، في مؤتمرها الخامس عام 1944، إلى مؤتمر تأسيسي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا ولبنان، بقيادة الدكتور مصطفى السباعي (1915-1964م)، وكانت على صلة وثيقة بمكتب الإرشاد العام في مصر. وارتبط الألباني بعلاقة وثيقة مع الإخوان المسلمين، إلا أنه لم ينتم رسميًّا إلى الجماعة، وكان مقربًا من الجناح السلفي من الإخوان الدمشقيين بزعامة السباعي ومحمد المبارك، ثم عصام العطار وزهير الشاويش، ودخل في سجالات عديدة مع الجناح الأشعري الصوفي لإخوان حلب بزعامة عبد الفتاح أبو غدة، وحماة بزعامة سعيد حوى ، ومن أبرز الشيوخ والعلماء السوريين الذين ساهموا في ولادة التيار الصحوي السعودي الذي جمع بين السلفية الحركية الإخوانية القطبية والسلفية النجدية الوهابية مع المبارك الشيخ علي الطنطاوي والدكتور محمد أمين المصري ومحمد المجذوب، وغيرهم، بالاشتراك مع نظرائهم من الإخوان في مصر أمثال محمد قطب ومن العراق أمثال محمد أحمد الراشد.

ويعتبر محمد سرور بن نايف زين العابدين أحد أبرز الفاعلين السوريين المعاصرين في التيار السلفي المعاصر فقد تمكن من تأسيس سلفية خاصة باتت تعرف بـ «السرورية»، وقد بدأ سرور حياته ناشطاً في صفوف جماعة الإخوان في سوريا، في حقبة الخمسينيات، واقترب من التيار القطبي في الجماعة، حيث برزت ميوله السلفية بتأثير سيد قطب وناصر الدين الألباني، وشرع بمواجهة الميول الاحتوائية والبراغماتية للإخوان، وقد غادر سوريا إلى السعودية في العام 1965، وهناك اشتغل في تدريس الرياضيات والدين في حائل والبريدة، ثم عمل أخيراً في المنطقة الشرقية، قبل أن تأمره السلطات السعودية في عام 1973، بمغادرة البلاد، متوجّهاً إلى الكويت، لفترة محدودة، ثم ليقيم في لندن، ويؤسس مدرسة سلفية جديدة.

امتازت نهاية السبعينيات في العالم العربي بظهور الحركات الإسلامية السلفية الجهادية، وفي سوريا ظهرت «الطليعة المقاتلة للإخوان»، التي تعتبر بداية بروز السلفية الجهادية في سوريا وكان مروان حديد (أعتقل ومات عام 1967) أحد أبرز السلفيين القطبيين في سوريا قد وضع لبناتها الأولى ووأصبح الأب الروحي للسلفية الجهادية السورية،

وقد ظهر لاحقاً عدد من منظري السلفية الجهادية في العالم من أتباع الطليعة المقاتلة ومن أبرزهم أبو مصعب السوري وهو الإسم الحركي لمصطفى عبد القادر ست مريم، ويعرف بعمر عبد الحكيم ، وأبو بصير الطرطوسي مصطفى عبد المنعم حليمة، وقد برز نجم الشيخ محمود قول آغاسي في مدينة حلب، إبان الاحتلال الأمريكي للعراق بخطابه السلفي الجهادي، وبتدريب مجموعات من أتباعه على القتال في العراق تحت سمع وبصر الحكومة، التي كانت تستخدمه لمصلحتها، وقد اغتيل في 28 أيلول/سبتمبر 2007. دخلت السلفية السورية في منعرجات وشهدت تحولات مع بدء الحركة الاحتجاجية السلمية وانتقال الثورة إلى خيار «العسكرة»، وتحولت قوى سلفية محافظة «ألبانية» وقوى سلفية حركية إخوانية «قطبية» إلى التسلح بانتظار ما ستفضي إليه مسارات الثورة وظهرت عليها توجهات تؤسس للمشاركة والتعددية، فقد أسس لؤي الزعبي أحد أعضاء تنظيم الطليعة المقاتلة المتأخرين «حركة المؤمنون يشاركون»، وانضم أحد أبرز تلاميذ الألباني وهو محمد عيد عباسي إلى مسار الثورة ضمن «هيئة الإنقاذ الوطني» في سورية التي يرأسها المعارض البارز هيثم المالح، كما شارك من تلاميذ الألباني الشيخ عدنان العرعور وبات أحد رموز الثورة المسلحة، ودخل في مناصرة الثورة والتنظير لها الشيخ محمد سرور زين العابدين، وفي هذا السياق تحولت تيارات سلفية عديدة في سوريا إلى العسكرة وتبني التوجه الجهادي وبرزت مجاميع سلفية جهادية عديدة وفي مقدمتها «جبهة النصرة لأهل الشام»، بانتظار ما ستسفر عنه الثورة وآليات تعامل التيار السلفي مع مرحلة ما بعد الثورة.

لم تكن السلفية، حين قامت ثورة آذار 2011، سوى تيار هامشي على الساحة الدينية السورية حيث أن شعبيتها المتنامية قد وُجهت بقمع شديد من قبل الدولة منذ حوالي خمسة عشر عاماً. ومع ذلك، فهذه العقيدة السلفية هي نفسها التي ألهمت، وبعد أقل من عامين على بدء الصراع، الفصائل الأربعة المعارضة الأكثر قوة والتي بلغ مجموع أفرادها عشرات الآلاف من المقاتلين، إننا هنا إزاء تشكيلين جهاديين عالميين ونعني بهما: «جبهة النصرة» و «الدولة الاسلامية في العراق والشام»، إضافة إلى فصيلين أكثر براغماتية وهما: «أحرار الشام» و «جيش الاسلام». وإلى حدّ ما، يمكن اعتبار الصعود السريع للسلفية خلال الصراع السوري ناجم عن السمات المتأصلة لهذا المذهب حيث ينسجم فهمها الخاص للعقيدة تماما مع سياق الاستقطاب الطائفي بين السنّة

والعلويين، والذي كلما أخذ الصراع بعداً سنياً- شيعياً، كلما ازدادت مشاركة أطراف إقليمية فيه. كما يعبّر صعود الفصائل السلفية أيضاً عن رغبة الانتقام لدى الأطراف الهامشية في البلد من المدن الكبرى؛ فقد شكّل سكان القرى والمدن الثانوية والضواحي الهامشية حاضنة الثورة السورية كما أنها أفرزت غالبية قيادتها الحالية. إن هذا الدعم الخارجي قد أعطى للفصائل السلفية السورية وزناً عسكرياً غير متناسب مع الجذور الاجتماعية الأصلية لعقيدتهم السلفية. في الحقيقة، ونظراً لضعف وسوء تنظيم الساحة السلفية في مرحلة ما قبل الثورة، فإن اعتناق هذا المذهب من قبل العديد من المقاتلين الثائرين قد بدا للوهلة الأولى بأنه موقف سطحي بل وانتهازي أيضاً. ولكن هذا الوضع قد تغيّر تدريجياً مع الجهود الدعوية لهذه الفصائل .

كانت عسكرة الثورة النتيجة المباشرة لفشل المظاهرات السلمية في شق صفوف النظام واستعماله للعنف الذي أدى بدوره إلى تصدع على أساس طائفي. وهذان عاملان يخدمان السلفية الجهادية لأنها تراهن على القتال، فباتت تحظى بشرعية قتال الزنادقة الشيعة ونظام علماني يحارب الإسلام. وزاد من هذا التوجه أن الدول المحيطة بسوريا التي تعاني من تصدعات طائفية، مثل العراق ولبنان، أفرزت تيارات سلفية تدعو إلى حماية أهل السنة من التسلط الشيعي. وعلاوة على ذلك، فإن الدول الإقليمية في دعم الثورة السورية، كالسعودية، تضع على رأس أولوياتها الدفاع عن أهل السنة في وجه ما يُسمى المد الشيعي، وتعتبر سوريا ساحة أساسية في هذه المعركة. وقاد انخراط القوى السلفية الجهادية في قتال النظام السوري إلى تحولات في بنياتها الداخلية وعلاقاتها بمحيطها، أعادت في النهاية تشكيلها حسب تبدلات موازين القوى الداخلية والخارجية؛ فأصبحت الخلافات بين تيارات السلفية المختلفة مكشوفة في كل من المجالات الفكرية والسياسية والتنظيمية. زد على ذلك الدور الدولي المتصاعد في إدارة الملف السوري حسب أجندات متضاربة، بالإضافة إلى هاجس القوى العظمى من الإسلاميين بشكل عام والسلفيين والجهاديين بشكل خاص؛ ما أدى إلى تباينات واضحة في كيفية تعامل هذه الحركات مع تلك الإشكالات وغيرها. وتنوعت استراتيجيات القوى السلفية في مواجهة هذه الفرص والمخاطر؛ فبعضها ربط نشاطه في سوريا بالجهاد العالمي (الدولة الإسلامية في العراق والشام)، وبالتالي لا تتضمن أجندته مطالب الثورة السورية، وبعضها جمع بين الانخراط في الجهاد العالمي ولكن في الإطار السوري (جبهة النصرة) أي إنه ينوي إقامة الخلافة

داخل الأراضي السورية حصرًا. والبعض الآخر حصر نشاطه في الجهاد داخل سوريا (الجبهة الإسلامية السورية) دون ارتباطه بالجهاد العالمي، ووافق على التعاون مع القوى المسلحة الأخرى حتى وإن كانت علمانية مثل كتائب الجيش الحر.

شكلت الحالة السورية سياقاً مثالياً لتنامي السلفية الجهادية، فقد انخرطت كافة السلفيات إلى جانب السلفية الجهادية العالمية وممثليه تنظيمي الدولة والقاعدة في الثورة وتحولت جميعاً إلى سلفيات جهادية مقاتلة، من السلفية السرورية التي ساندت عدة فصائل وفي مقدمتها حركة أحرار الشام إلى الألبانية التي شكلت جبهة الأصالة والتنمية، وصولاً إلى المدخلية التي دعمت جيش الإسلام، وذلك بسبب طبيعة النظام السوري الإيديولوجية التسلطية والمسألة الطائفية، وهو ما شكّل حالة إجماع لدى مختلف أصناف السلفيات المتضامنة في سوريا وبقية أرجاء العالم العربي وخصوصاً الخليجي، على وصف النظام السوري بالكفر والردة بحكم إيديولوجيته المتوحشة وطائفيته المهيمنة .

لقد فرض السياق السوري على مختلف أنواع السلفيات الانخراط في قتال النظام، من مدخل كفر النظام وطائفيته، حيث برزت تأويلات سياقية مجسدة أقحمت سلفيات علمية دعوية هادئة بدأت تنادي بالجهاد والتخلي عن نهجها المسالم، فالألبانية والمدخلية وهي تيارات سلفية محافظة تقوم إيديولوجيته على نهج براغماتي شديد الواقعية، ينفر من الثورة والتغيير وينشد الاستقرار والحفاظ على الأمر الواقع، وتستند إلى معجم ديني هوياتي سلفي إحيائي يمجد طاعة «ولي الأمر المتغلب بالقوة» كسلطة شرعية ما دامت توفر الاستقرار وتقيم الشعائر الدينية الإسلامية الظاهرة، فالأنظمة العربية الدكتاتورية حسب هذه السلفيات تملك شرعية دينية حتى لو كانت علمانية، وهي سلفيات تناهض الديمقراطية والعملية السياسية والنظام الحزبي والتداول السلمي للسلطة، وتحارب «الثورة» باعتبارها تجسيدا لـ «الفتنة» والفوضى، وتتعامل مع كافة قوى التغيير السياسي في المجتمع كجماعات من «المبتدعة»، وفرق من «الخوارج» المارقين، فشرعية الحكم التي تحكم سلوك المداخلة تنص على أن «من اشتدت وطأته وجبت طاعته»، وشرعية السلطة تقوم على أن «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»، لكن السياقات السورية فرضت على هذه السلفيات قراءة وممارسة مناقضة، وهو ما يكشف عن الطبيعة السياقة للسلفية وإمكانية تجاوز نظرتها المعيارية .

هيئة تحرير الشام كحالة سلفية سياقية

إذا كانت السلفيات السورية تشكل دليلاً على الطبيعة السياقية للحركة السلفية المتنوعة، فإن مسار هيئة تحرير الشام يكشف بجلاء عن سياقية السلفية وتحققاتها التاريخية وتجسداتها الواقعية، وكيف تعمل السلفية في سياقات مختلفة، وكيف تطوّر تأويلات وممارسات مجسدة جديدة ضمن التقاليد الخطابية التأسيسية من القرآن الكريم والحديث النبوي، فمنذ الإعلان عن تأسيس جبهة النصرة في كانون ثاني/ يناير 2012، كانت الهوية الإيديولوجية والروابط التنظيمية للمجموعة الجهادية الصاعدة في سوريا ملتبسة، وتفتقر إلى التجانس، فقد توافرت على مصادر مرجعية سلفية مختلفة، وخليط هجين من المقاتلين المحليين والأجانب، وتشكلت بدعم وإسناد مباشر من تنظيم الدولة الإسلامية وتنظيم قاعدة الجهاد، وكانت بسبب التباس هويتها الإيديولوجية وغموض روابطها التنظيمية شديدة التقلب، وللتغلب على التباسها وعدم تجانسها اعتمدت على نهج براغماتي حذر، فقد تنازع على هويتها ورؤيتها وأهدافها أربعة تيارات رئيسية، التيار الأول: تيار تنظيم الدولة الإسلامية؛ الذي شكّل النواة الأساسية للنصرة، وحاول الاستحواذ عليها 2013، وانتهى الصراع إلى تخلص النصرة من الجناح الأشد تطرفاً وراديكالية، والثاني:التيار الذي يقوده الجناح المعولم المرتبط بالقاعدة المركزية بشكل وثيق أمثال أبو همام الشامي، ومحسن الفضلي وسامي العريدي، والثالث: تيار خليط قاعدي ومحلي، يتوافر اجتهادات وأجندة تطالب بالتكيف مع الشأن السوري الداخلي والتنسيق مع كافة الفصائل وفتح علاقات مع الدول الداعمة، ويدعم التوجهات المتعلقة بفك الارتباط مع تنظيم القاعدة، ويقوده أبو مارية القحطاني وأبو محمد صالح الحموي، أما التيار الرابع: فيقوده زعيم جبهة النصرة أبو محمد الجولاني، وهو يتبنى نهجاً توفيقياً براغماتياً يحاول الجمع بين كافة التيارات، وقد تطورت رؤيته مع التحولات التي شهدتها الثورة السورية، وتقلبت بين كافة الاتجاهات المحلية والتوجهات الإقليمية والدولية، وبدلت هويتها الإيديولوجية مرات عديدة، وغيّرت مواقفها مع تبدل موازين القوى.

تطوّرت جبهة النصرة بشكل كبير طيلة فترة وجودها في سوريا، بفضل جرعة قوية من البراغماتية، وقد منحها دورها البارز في القتال ضدّ تنظيم الدولة الإسلامية منذ أوائل العام 2014 صورة الاعتدال و «مكافحة التطرف». .وقد تلقت النصرة أمراً

سرياً من زعيم تنظيم القاعدة أيمن الظواهري في أوائل العام 2015 يحدّد الخطوط العريضة لاستراتيجية جديدة وشاملة لجبهة النصرة في سوريا. وتعاظمت طموحات القاعدة المركزية بإعادة بناء مشروعها في بلاد الشام، بعد انتكاسة تمرد الفرع العراقي، الذي أصبح الهدف الأول لضربات قوات التحالف، إذ لم يقتصر تواجد تنظيم القاعدة ونفوذه في سورية على فرعها الرسمي «جبهة النصرة»، فقد أوفد التنظيم أعداداً من كبار القادة والاستراتيجيين للإشراف على خلق طلائع للقاعدة في داخل الحركة الثورية السورية بعد بدء الحرب الأهلية السورية، ولم يقم هؤلاء النشطاء الذين تدعوهم الولايات المتحدة بـ«مجموعة خراسان» بإسداء المشورة للقيادة العليا في «جبهة النصرة» وحسب، وإنما قدموا النصح أيضاً لقادة مجموعات المعارضة السورية الآخرين، وكانت نية تنظيم القاعدة استثمار سلسلة من المجموعات الثورية المتعاطفة مع أهدافها، بينما تنشئ في الوقت نفسه تنظيماً تابعاً رسمياً لتطبيع ونشر أيديولوجيتها. وتُظهر مجموعة «أحرار الشام» كيف أن تنظيم القاعدة قام بتطوير شبكة من القوى الثورية المحلية المتعاطفة، والذي كان أكبر مرشد لها أبو خالد السوري، وهو مقاتل مخضرم في أفغانستان، وعمل عن كثب مع تنظيم القاعدة.

القطيعة بين «القاعدة» و«الهيئة»

ألقت التطورات الدرامية الداخلية للمعارضة السورية، وتنامي التدخلات الخارجية الدولية الأزمة السورية بين 2015 و2018 بظلالها على سلوك القاعدة في سوريا، وأدى إلى سجال ونقاش وجدال حاد حول تعريف وإعادة تعريف الجهادية العالمية، ورؤيتها وموقفها من فصائل المعارضة المحلية بمكوناتها السياسية والمسلحة، وموقفها من القوى الإقليمية والدولية، وشكّل نهج التعامل وموضوعة التحالفات مع القوى الداخلية والخارجية، نقطة هامة في تصدع القاعدة في سوريا، ففي الوقت الذي ذهبت فيه «هيئة تحرير الشام»، إلى مزيد من البراغماتية بالتركيز على المحلية، من خلال نسج علاقات وتحالفات مع فصائل المعارضة السياسية والعسكرية المحلية، والتعاون والتنسيق مع تركيا، بعد تدخل روسيا، تمسك الجناح القاعدي المعولم داخل الهيئة برؤيته الراديكالية ونزعته العالمية الرافضة لأي تحالفات تلوث نقائها الإيديولوجي، وقد أسفرت النقاشات خلال هذه السنوات الثلاث داخل «الهيئة»، عن تضارب عميق

حول الأجندة الجهادية، أفضت إلى قطيعة بين الأجنحة البراغماتية والراديكالية، حيث تأسست جماعة «حراس الدين»، كأمل أخير للقاعدة في سوريا.

داخل إدلب، تشكلت هيئة تحرير الشام، وهي النسخة الأحدث لجبهة النصرة فرع تنظيم القاعدة في سورية، الفصيل المسلح الأكثر أهمية. بعد أن كسر خصومها المسلحون سيطرتها المطلقة على إدلب في مطلع العام 2018، أعادت هيئة تحرير الشام إحكام قبضتها على كل منطقة إدلب في كانون الثاني/يناير 2019. فمع عدم إمكانية تحقيق نصر عسكري في سورية، استثمر الفصيل في مشروع حكم إسلامي محلي. ويعبّر كبار شخصياتها علناً عن الالتزام بـ «الجهاد»، لكنهم عملياً أظهروا بعض البراغماتية والمرونة. لقد توصلت هيئة تحرير الشام بشكل متكرر إلى تسويات مع تركيا تخالف المسلّمات الجهادية بينما تضمن حتى الآن بقاء التنظيم. ولا يبدو أن الهجوم العسكري على إدلب وشيك الحدوث؛ إذ إن هجوماً للنظام مدعوماً من روسيا سيكون مكلفاً جداً، عسكرياً؛ وبالنظر إلى الكلفة الإنسانية المرتفعة، سيكون ذا كلفة سياسية مرتفعة أيضاً. بدلاً من ذلك، تبدو روسيا ميالة لإعطاء الأولوية لعلاقتها مع تركيا والمحافظة على العملية السياسية في سورية.

دفعت التحولات الجيو استراتيجية التي فرضها التدخل الروسي، جبهة النصرة إلى مزيد من البراغماتية، للتكيف مع الوقائع الجديدة، وإلى التقارب مع تركيا، وشرعت بتقديم نفسها كحركة جهادية محلية معتدلة، لتجنب الضربات الأمريكية والهجمات الروسية، وهو ما سيقودها إلى الإعلان عن فك الارتباط بتنظيم القاعدة، لكن ذلك لم يكن سهلاً نظراً للمعارضة الشديدة التي قادها الجهاديون المعولمون داخل النصرة في «مجموعة خراسان»، وقد حاولت في البداية فك ارتباطها علناً مع الاحتفاظ ببيعتها للقاعدة سراً، بالاتفاق بين الفرع والمركز، لكن هذه الدينامية مع تنامي الضغوطات المحلية والدولية سوف تتحول إلى فك ارتباط فعلي، وبولادة مكون قاعدي جديد من رحم الفرع القاعدي القديم، لكن بولادة قيصرية.

بدأت أولى فصول ولادة «حراس الدين» عندما ظهر أبومحمد الجولاني زعيم جبهة النصرة كاشفاً عن وجهه لأول مرة في 28 يوليو/تموز 2016 في تسجيل مرئي بثته قناة الجزيرة، يتوسط كل من عبد الرحيم عطون وأبي الفرج المصري، وهما قائدان كبيران

في الجبهة، ليعلن عن إلغاء العمل باسم «جبهة النصرة» وتشكيل كيان جديد يحمل اسم «جبهة فتح الشام»، يؤكد من خلاله أن لا علاقة للكيان الجديد بأي جهة خارجية في إشارة لفك الارتباط بتنظيم القاعدة وقال الجولاني: «نعلن وقف العمل باسم جبهة النصرة وتشكيل جماعة جديدة باسم جبهة فتح الشام»، متوجهاً بالشكر إلى «قادة تنظيم القاعدة على تفهمهم لضرورات فك الارتباط»، وقال أن القرار جاء «نزولاً عند رغبة أهل الشام في دفع الذرائع التي يتذرع بها المجتمع الدولي وعلى رأسه أمريكا وروسيا في قصفهم وتشريدهم عامة المسلمين في الشام بحجة استهداف جبهة النصرة التابعة لتنظيم قاعدة الجهاد، فقد قررنا إلغاء العمل باسم جبهة النصرة وإعادة تشكيل جماعة جديدة ضمن جبهة عمل تحمل اسم جبهة فتح الشام»، وتابع الجولاني «هذا التشكيل الجديد ليس له علاقة بأي جهة خارجية»، وعدد الجولاني أهداف هذه الخطوة ومن أبرزها «العمل على التوحد مع الفصائل لرص صف المجاهدين ولنتمكن من تحرير أرض الشام من حكم الطواغيت والقضاء على النظام وأعوانه».

يظهر الأثر السياقي بوضوح دون لبس في تأويلات النصرة المجسدة، فقبل بث الخطاب بساعات نشرت مؤسسة المنارة البيضاء التابعة لجبهة النصرة تسجيلاً صوتياً لأبي الخير المصري نائب زعيم القاعدة أيمن الظواهري يعلن فيه موافقة تنظيم القاعدة على انفصال جبهة النصرة ويبارك الخطوة، ويؤكد على أن تنظيم القاعدة «قرر بذل كل الأسباب الممكنة للحفاظ على الجهاد الشامي راشداً قوياً، وسحب كل الذرائع الواهية الذي يضعها العدو لفصل المجاهدين عن حاضنتهم»، وأضاف أن «المرحلة التي وصلت إليها الأمة وانتشار الجهاد ودخوله المجتمع المسلم وانتقاله من جهاد نخبة إلى جهاد أمة لا ينبغي أن يُقاد بعقلية الجماعة والتنظيم بل يجب أن تكون الجماعات والتنظيمات عامل توحيد وحشد لا تفريق ومنابذة»، وتضمن المقطع الصوتي تسجيلاً لزعيم «القاعدة» أيمن الظواهري، قال فيه إن «أخوة الإسلام التي بيننا أقوى من كل الروابط التنظيمية الزائلة المتحولة»، معتبراً أن «الوحدة والاتحاد أهم من أي رابطة تنظيمية، وهي تعلو على الانتماء التنظيمي والعصبية الحزبية»، وأكد الظواهري أن «تلك الروابط الحزبية قابلة للتضحية إذا تعارضت مع وحدتكم واصطفافكم في صف واحد، في مواجهة العدو العلماني الطائفي المدعوم من القوى الرافضية الصفوية وروسيا والصين وتتواطأ معه الحملة الصليبية المعاصرة» .

بصرف النظر عن موقف القاعدة الرافض للانفصال، يكشف سلوك النصرة عن تأويلات مجسدة سياقية لا تخرج عن مصطلح السلفية، حيث تنامت عمليات الجذب والاستقطاب داخل جبهة فتح الشام، حول المحلية والعالمية وطبيعة وأهداف الجهادية العالمية، في أحلك أوقات الأزمة السورية، وفي ذروة نشاط الحملة الدولية للحرب على الإرهاب، ففي الوقت الذي كان التحالف الدولي بقيادة واشنطن بالتعاون مع قوات سوريا الديمقراطية، يشدد الخناق على شمال شرق سوريا لاستعادة عاصمة تنظيم الدولة الإسلامية الرقة، كانت روسيا تخوض مع قوات النظام السوري معركة استعادة حلب، وبحلول منتصف كانون أول/ ديسمبر 2016، تكبدت المعارضة المسلحة التي كانت تتمركز في شرقي حلب هزيمة ساحقة، وهو ما شكّل نصراً دعائياً للرئيس السوري بشار الأسد، الذي أصبح يسيطر على كل المدن الكبرى الرئيسية في البلاد تقريباً، لكن استعادة السيطرة على حلب بأكملها ليس انتصاراً للأسد فقط، بل لحليفيه إيران وروسيا، وهو ما أغرى النظام السوري وحليفيه باستعادة آخر معاقل المعارضة السورية في شمال غرب سوريا، لكن تركيا حالت دون استمرار المعارك وتوصلت مع المعارضة إلى توقيع اتفاق مع الحكومة السورية، وتشكيل وفد للمشاركة في المفاوضات بحلول نهاية كانون الأول/ديسمبر 2016، على أن يبدأ الوفد بالعمل المشترك مع وفد الطرف المعارض في موعد أقصاه 15 كانون الثاني/يناير 2017 في آستانة بكازاخستان، بمساهمة الأمم المتحدة، ونص الاتفاق على وضع خريطة طريق لتسوية الأزمة السياسية الداخلية في سورية، بناء على نتائج المفاوضات، وقد دشن مسار «أستانا» الذي انعقد برعاية روسية تركية إيرانية منذ الجولة الأولى في 23 كانون ثاني/ يناير 2017 آلية «خفض التصعيد»، حيث شهدت الجهات الرئيسية في سوريا وقفا لإطلاق النار بدأ في 30 كانون أول/ ديسمبر 2016، بموجب الاتفاق بين موسكو وأنقرة، وفي الوقت الذي اكدت المعارضة أن الاتفاق يستثني فقط تنظيم الدولة، فإن دمشق وموسكو أكدا على استثناء تنظيم الدولة وجبهة فتح الشام.

في هذا السياق لم تنجح محاولة الجولاني التعمية على صلة جبهة فتح الشام بالقاعدة للتخلص من تصنيفها منظمة إرهابية، فحسب تشارلز ليستر كانت عملية إعلان النصرة فك الارتباط بالقاعدة مجرد خدعة وللمزيد من التجذر في الثورة السورية، وقال: «لا ينبغي أن يحتار أحد أمام هذه المناورة: إن جبهة النصرة تبقى خطيرة ومتطرفة

كما كان حالها على الدوام. وبقطع روابطها مع القاعدة، تظهر هذه المنظمة على نحو أكثر وضوحاً من أي وقت مضى منهجها في اللعبة السورية الطويلة، والتي تسعى من خلالها إلى الانخراط في داخل الديناميات الثورية، وتشجيع الوحدة الإسلامية من أجل التغلب أعدائها من ناحية الذكاء، القريبين منها والبعيدين على حد سواء».

أكدت واشنطن على أن التسمية الجديدة للنصرة ما هي سوى حيلة مكشوفة، وبدءاً من كانون ثاني/ يناير 2017 ، ورد أن الولايات المتحدة لم تعد تشير إلى مقاتلي مجموعة خراسان على وجه التحديد كممثلين للقاعدة، وأن المسؤولين الأمريكيين لم يعودوا يكترثون بالتمييز بين مقاتلي مجموعة خراسان وجبهة النصرة، وبدلاً من ذلك وصفتهم جميعاً باسم «القاعدة»، وزادت الولايات المتحدة بشكل كبير من عدد غاراتها الجوية ضد جبهة فتح الشام (النصرة سابقاً) وغيرها من الأهداف المرتبطة بالقاعدة، وسوف تدفع هذه الدينامية إلى احتدام الجدل داخل أجنحة النصرة إلى حدوده القصوى بدأ التفكير جدياً لدى الجناح البراغماتي بفك الارتباط مع القاعدة، حيث تنامت الضغوطات على النصرة من واشنطن وموسكو وأنقرة، ومن فصائل المعارضة المسلحة.

بعد قرب انعقاد مؤتمر أستانا، انخرطت جبهة فتح الشام علانية في اشتباكات مسلحة مع فصائل سلفية كحركة أحرار الشام ومجموعات أخرى من الجيش السوري الحر، حيث بدأت قوات جبهة فتح الشام حملتها على الفصائل التي شاركت في مؤتمر الأستانة، والتي سارعت إلى الارتماء في أحضان أحرار الشام لحمايتهم، وفي غضون أيام قليلة على بدء الاشتباكات، أعلنت ستة فصائل ثورية سلفية انضمامها إلى حركة أحرار الشام، وهي: جيش المجاهدين، والجبهة الشامية، وألوية صقور الشام، وجيش الإسلام – قطاع إدلب، وكتائب ثوار الشام، وتجمُّع «فاستقم كما أُمرت»، وفي تفس الوقت الذي شنت فيه جبهة فتح الشام حملتها على الفصائل شرعت بالتواصل مع فصائل ومجموعات أخرى لإنشاء تكتل واسع، وحسب آرون لوند فإن مركز الثقل في القسم السوري الخاضعة إلى سيطرة المعارضة، الذي كان لغاية وقت ليس ببعيد بين سندان أحرار الشام ومطرقة جبهة فتح الشام، تحوّل بشكل حاسم لصالح المعسكر السلفي-الجهادي. وعاجلاً أم آجلاً، سيغير هذا الوضع الطريقة التي تتعامل بها الحكومات

الأجنبية مع النزاع السوري، وثمة احتمال كبير بأن التاريخ سيذكر شهر كانون الثاني/ يناير 2017 على أنه اللحظة التي تخلّت فيها الدول الغربية والعربية عن المعارضة السورية، وختمت مصيرها.

بعد انطلاق مفاوضات أستانا بين النظام السوري والمعارضة بمشاركة روسية تركية إيرانية، انقسمت قوى المعارضة السورية بين مشارك فيها ورافض لها، وأدى الموقف منها إلى مواجهات بين بعض القوى المسلحة المناهضة للنظام السوري، وهو ما دفع بجبهة فتح الشام إلى التعجيل بالاندماج مع الفصائل الرافضة لمسار «أستانا»، للتخلص من عزلتها بسبب الارتباط بالقاعدة، وتجنب وصمها بالإرهاب، والحد من الضربات الجوية الأمريكية، حيث أعلن عن تشكيل «هيئة تحرير الشام» في 28 كانون ثاني/يناير 2017، وبحسب بيان التأسيس، فإن الاندماج جاء نظراً لما تمر به الثورة السورية من «مؤامرات تعصف بها واحتراب داخلي يهدد وجودها»، كما دعا البيان الفصائل العاملة في الساحة السورية إلى الالتحاق بهذا الكيان وحفظ مكتسبات الثورة والجهاد، على حد تعبيره .

تشكّلت هيئة تحرير الشام من توحد واندماج عدة فصائل وكتائب جهادية، أهمها: جبهة فتح الشام، وكتائب نور الدين الزنكي (و كانت جزءاً من المعارضة المدعومة من وكالة الاستخبارات الأميركية، ثم طُردت في العام 2015 من البرنامج على خلفية تورّطها في جرائم وعمليات خطف)، وجبهة أنصار الدين (وهي مظلّة جامعة صغيرة تضم سلفيين جهاديين سوريين وأجانب)، وجيش السنّة (وهو مجموعة صغيرة من المقاتلين الذين فرّوا من حمص إلى إدلب)، ولواء الحق (وهو مجموعة جهادية صغيرة أخرى في إدلب)، وانضمّت مجموعات أخرى الهيئة من بينها فصيل منشقّ عن أحرار الشام ،ويُعرف باسم «مجاهدو أشداء»، والذي كان قائده «أبو العبد أشداء»، وجذبت هيئة تحرير الشام مشايخ سلفيين مثل عبد الله المحيسني وعبدالرزاق المهدي، وانشقّ بعض مسؤولي أحرار الشام للانضمام إلى الهيئة، ومن ضمنهم هاشم الشيخ زعيم جيش الأحرار المنشق عن حركة أحرار الشام وأبو صالح طحان وأبو محمد الصادق وأبو يوسف المهاجر، وقد تم تعيين هاشم الشيخ أمير هيئة تحرير الشام، وبات أبو محمد الجولاني خلف الأضواء.

سرعان ما شهدت «هيئة تحرير الشام» خلال بضعة أشهر سلسلة من الانشقاقات، بدأت بخروج ثلاث فصائل أساسية منها؛ وهي: حركة نور الدين الزنكي وجيش الأحرار

وكتائب ابن تيمية، وإعلان عدد من الشخصيات القيادية فيها استقالاتهم؛ منهم عبد الله المحيسني والشيخ مصلح العلياني، وأصبح الجولاني زعيم «فتح الشام»، (النصرة سابقاً)، قائداً عاماً للهيئة، بعيد اجتماع لمجلس الشورى، تم على أثره، بحسب بيان رسمي صادر عن الهيئة، قبول استقالة هاشم الشيخ من مسؤوليته قائداً عاما، وتكليف نائبه أبو محمد الجولاني، وكان واضحاً منذ البداية أن الجولاني هو القائد الفعلي للهيئة، وأن الشيخ كان قائداً صورياً.

شكّل الإعلان عن هيئة تحرير الشام محطة فاصلة في بدء ترسيخ الهيئة نفسها القوة المهيمنة في إدلب بعد هزيمتها لكافة فصائل المعارضة المسلحة المحلية، وهو ما سيؤهلها لاتخاذ قرارات حاسمة بفك الارتباط فعلياً مع تنظيم القاعدة، واشتدت حدة الخلاف داخل الهيئة حول طبيعة العلاقة مع القاعدة، بعد مقتل أبو الخير المصري، وتصاعدت حالة الاحتقان وعدم الثقة مع الجناح الراديكالي التي حافظت على ولائها وبيعتها للقاعدة، وبلغت الأزمة مستويات حادة من الغليان بعد أن فقدت القيادة المركزية السيطرة على فرعها السوري جبهة النصرة، بعد إعلان تحولها إلى هيئة تحرير الشام، بعد مشاورات طويلة وشاقة وانقسام مجلس الشورى، فإن خطوة التحول إلى هيئة تحرير الشام، تمت دون استشارة القاعدة المركزية، ودون استشارة أعضائها ومناصريها في سوريا، وهو ما أدى لاستقالة سامي العريدي وكافة القيادات المرتبطة بالقاعدة، وقد وصف العريدي ما فعله أبو محمد الجولاني بما فعله من قبل أبو بكر البغدادي، حيث تصاعدت الحرب الكلامية بصورة غير مسبوقة، وتفاقم الخلاف وكثرت الانشقاقات، وقدم هاشم الشيخ قائد الهيئة، والذي كانت قيادته صورية أصلاً، استقالته وانفصاله عن الهيئة في 1 تشرين أول/ أكتوبر 2017، وعاد الجولاني إلى قيادة الهيئة دون واجهة شكلية.

كانت هيئة تحرير الشام قد حسمت قرارها بالانشقاق عن القاعدة، بل ومهاجمة قياداتها وأعضائها والتصدي لأي محاولة لإعادة بناء فرع جديد لها في سوريا؛ إذ لم تكتفِ هيئة تحرير الشام بإهمال مبادرات الصلح المختلفة، بل ذهبت بعيداً بشن حملة اعتقالات في صفوف القيادات الجهادية المرتبطة بالقاعدة التي رفضت بشدة قرارات فك الارتباط.

هكذا سوف تتكرس القطيعة بين القاعدة والهيئة، حيث ستمضي هيئة تحرير الشام بمشروعها الشعبوي الخاص من خلال استراتيجية تشمل «البراغماتية الخاضعة للرقابة»، و «الصبر الاستراتيجي»، و «النزعة المحلية»، حسب تشارلز ليستر، فقد سعت جبهة النصرة إلى أن تصبح جزءًا لا يتجزأ من الثورة السورية، وكان هدفها النهائي هو التسلل للسيطرة على الثورة، وتحقيقاً لهذه الغاية، حاولت ترسيخ نفسها كزعيم محتمل لدولة إسلامية شاملة تمثيلية، بينما بقي الموقف النخبوي التقليدي للقاعدة ثابتًا في مكانه، ففي نسخها الأخيرة اتخذت «هيئة تحرير الشام» استراتيجية مختلفة تمامًا في الحوكمة وتعاملها مع الأطراف الأخرى، تعتمد على السعي لفرض الهيمنة على التمرد السوري، بالاعتماد على أربعة عناصر مختلفة: قيادة سياسية أكثر فعالية، تنظيم عسكري أكثر تماسكًا، حوكمة فعالة، واستقلال عن الداعمين بمنعهم من التدخل المباشر دون القطيعة معهم، هذا النهج يتعارض مع المسعى السابق لجبهة النصرة أو جبهة فتح الشام، عندما كانت أكثر قابلية للتنازل أمام الفصائل الأخرى، والتي سمحت بها للمجالس المحلية بالعمل بشكل مستقل عن فرعها «الإدارة العامة للخدمات» التي عمل بعضها تحت «الحكومة المؤقتة»، ومن أبرز الشواهد على منطق «الهيئة» الاستحواذي على قوى الثورة هو سعيها لتوحيد كل المجالس المحلية في منطقة نفوذها بإدلب تحت ما أسمته «الإدارة المدنية للخدمات» التابعة لها، إضافة لسيطرتها على «معبر باب الهوى» الإستراتيجي مع تركيا، والذي سمح لها بتوسيع قدراتها وطموحاتها الإدارية وصولا إلى «حكومة الإنقاذ»، الجناح السياسي والإداري والمدني الناعم للهيئة.

لا تزال هيئة تحرير الشام حركة سلفية مقاتلة، وتصر على انتمائها إلى الهوية الفكرية والمرجعية الدينية للجهادية السنية المعاصرة، والتي تعود في جذورها إلى مرجعية دينية تستند إلى المدرسة السلفية التاريخية والسلفية الحديثة بتنويعاتها المختلفة، لكن المنطلقات الفكرية للجهادية العالمية المعاصرة ترتبط بتراث المدرسة السلفية بنسختها السعودية الوهابية، والمدرسة السلفية الحركية بترسيمتها الإخوانية القطبية، إذ يشكّل تراث الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1703 1791-م) ومدرسته، وتراث سيد قطب (1906-1966م) وخلفائه، الأساس الفكري والعقدي والفقهي للسلفية الجهادية المعاصرة.

يعتمد المعجم الهوياتي العقدي الإيديولوجي للجهادية السلفية، على مجموعة من الكلمات المفتاحية، التي تطورت على مدى قرون، وجرى تأويلها حسب المقتضيات التاريخية والظرفية، والتي استخدمت بكثافة من لدن محمد بن عبد الوهاب وسيد قطب، وأعيد تأويلها في الأزمنة المعاصرة من طرف جيل جديد من المنظرين الجهاديين، ومن أهم الكلمات المصطلحية المستخدمة في المعجم المعاصر للجهادية: «التوحيد» «دار الإسلام»، «الخلافة»، «الجهاد»، «الولاء والبراء»، «الحاكميَّة»، «الجاهليَّة»، «الطَّاغوت»، «الولاء والبراء»، «الجماعة»، «الطليعة»، «النكاية»، «التمكين»، وهي كلمات تشكّل هوية الجهادي وتحدد ممارساته، وعلى الرغم من شيوع هذه الكلمات لدى الجهاديين، فإن الخلاف لا يتوقف حول معناها وتحققها، حيث تتكاثر معانيها عند استخدامها وتطبيقها، نظراً لتشعب أصولها ومعانيها، وبسبب محيطها الإشكالي، الذي يحف بها ويتولد عنها، حيث تنشأ كلمات ومصطلحات إشكالية مضاعفة، مثل: «الإيمان والإرجاء»، «التكفير والتجهيل»، و «التوقف والتبيّن» و «الفرقة والطائفة»، وغيرها.

انتجت التأويلات المتعددة للكلمات الأساسية في المعجم الجهادي نزعة اختلافية انشقاقية، حيث تتبادل الأطراف الجهادية الاتهامات بخيانة تلك الكلمات، وعدم فهمها، والتخلي عن مقتضياتها، وقد تولد عن الكلمات المفتاحية رؤى استراتيجية متعددة حول مطابقاتها ومصاديقها في الواقع المعاش، ولذلك انقسمت الجهادية السلفية إلى فريق يتمسك بأجندة القاعدة التقليدية بزعامة أسامة بن لادن، والتي تنص أولويّاتها على أولوية قتال العدو البعيد ممثلاً بالغرب عمومًا والولايات المتحدة خصوصًا، وتبنت نهجاً قتالياً واستراتيجياً يقوم على تنفيذ عمليات قتالية انتقامية تستند إلى مفهوم جهاد «النكاية»، من خلال طليعة نخبوية مقاتلة مهمتها الوصول إلى خلق حالة إسلامية تصل إلى جهاد الأمة، مهمتها تكوين دولة إسلامية، وفريق يتمسك بأجندة أبو مصعب الزرقاوي، وترتكز أجندته على أولوية مواجهة العدو القريب، في إطار عقيدة شمولية تقوم على دمج الأبعاد الجهادية المحلية والإقليمية والدولية، والجمع بين أنماط وأساليب الجهاد المختلفة، من جهاد «التمكين» إلى جهاد «النكاية»، ويسعى نفسه لفرض سيطرته المكانية، وإقامة الدولة الإسلامية.

في سياق تحولات هيئة تحرير الشام، أعلنت في تشرين أول/ أكتوبر 2020 التبرؤ من منهج وسلوك أبو محمد المقدسي، بعد أن كان التنظيم يعتبره من أهم المرجعيات الدينية له، ويخاطبوه بشيخنا، وجاء في بيان صادر عن «المجلس الشرعي العام» التابع لـ «تحرير الشام»، أكد فيه البراء من «المقدسي»، قائلا: «ليس منا ولسنا منه، ولا على طريقته، ونفرق بين منهجه البدعي في التوحيد، وبين منهج التوحيد الذي تلقيناه عن أهل العلم سلفاً وخلفا، نبرأ إلى الله مِن منهج البرقاوي وسلوكه»، واتهم البيان المقدسي بإطلاق عبارات «التكفير والعمالة والخيانة»، والانحياز لـ «جماعة الخوارج»، وإثارة الفتن في «الساحات الجهادية»، سواء في أفغانستان أو العراق، والفجور في الخصومة، وعدم مراعاة فقه الخلاف ولا أدبه .

نظراً لمكانة المقدسي عند الفرع السوري الجديد للقاعدة «حراس الدين» ومعظم أتباع الجهادية العالمية، شنت هيئة تحرير الشام حملة واسعة من أجل تشويه سمعة المقدسي، حيث أسست «البيّنة» للإعلام موقعًا إلكترونيًا ساخراً يبدو وكأنه مكتبة «منبر التوحيد والجهاد» القديمة الخاصة بالمقدسي التي تضم مصادر رئيسية للجهاد. لكن بخلاف الموقع الأصلي، فإن هذا الموقع هو بمثابة خدعة تسعى إلى نزع الشرعية عن المقدسي من خلال تسليط الضوء على مقالات تعرض تطرفه ووجهات نظره الخاطئة. وفي القسم العلوي من الموقع، يشير مبتكروه إلى أن المقدسي كان قد صمم موقع «منبر التوحيد والجهاد» ليكون «منصة إعلامية كرتونية له» وشرحوا بتهكم أن «التوحيد هو علامة مسجلة باسم المقدسي» الذي سُمح له بمحض إرادته لتحديد من هو شرعي. ومن الواضح أن الموقع مُعد لفضح وجهات نظر المقدسي المثيرة للجدل على مر السنين. ومن المثير للاهتمام أن الموقع ينشر أيضاً اقتباسات من مؤسس تنظيم «الدولة الإسلامية» أبو مصعب الزرقاوي وأحد أبرز منظّري «القاعدة» تاريخياً، عطية الله عبد الرحمن الليبي، والتي تصف المقدسي بأنه مهم وساهم في الحركة الجهادية لكنها ترفض فكرة كونه معصوماً عن الخطأ وأن كل ما يقوله حقيقياً. وهو ما يكشف عن تمسك الهيئة بمسمى السلفية، بل ينازع بأولويته وأحقيته باحتكار تمثيله.

في إطار التحولات السياقية كان عبد الرحيم عطون الشرعي العام لتحرير الشام، قد صرح في 4 أيلول/ سبتمبر 2020، لصحيفة «لو تيمبس» السويسرية بأن تحرير الشام لا تُشكّل خطراً على الغرب، وأنّ المنطقة التي تسيطر عليها بحاجة للمساعدات

الدولية، ودعا إلى رفعها عن القوائم السوداء، ويُعتبر لقاء الجولاني مع «مجموعة الأزمات الدولية»، في أواخر كانون الثاني/يناير 2020، ذروة مسار التحوّل، حيث شرح وضع الهيئة وعقيدتها، بعد سلسلة من المحاولات لتغيير اسم وصورة التنظيم وتحولاته الداخلية، على حد ما قاله الجولاني، فإن هيئة تحرير الشام تقدم نفسها اليوم بصفتها مجموعة محلية مستقلة عن سلسلة قيادة القاعدة، حيث تبنت أجندة سورية حصراً، وليست أجندة سلفية جهادية عابرة للبلدان. وقال الجولاني: «كنت قد تأثرت بأوساط السلفية الجهادية التي انبثقت من الرغبة في مقاومة الاحتلال الأميركي للعراق، أما اليوم فإن مرجعيتنا تتمثل في الواقع على الأرض». لكن طبقاً لما يقوله هو، فإن الهدف الوحيد لهيئة تحرير الشام هو محاربة النظام في دمشق «نظام فقد كل شرعيته». وقال إن أيديولوجية هيئة تحرير الشام اليوم تقوم على «الفقه الإسلامي، كأي مجموعة إسلامية سنية محلية أخرى في سورية». وفي سياق طرح الهيئة نفسها كحركة إسلامية محلية معتدلة تحارب الإرهاب، قال الجولاني: لقد لاحقنا خلايا تنظيم الدولة الإسلامية بشكل منهجي في إدلب، ولهذا السبب لم نشهد هجوماً لتنظيم الدولة في إدلب على مدى الأشهر الستة الماضية. كما أننا احتوينا حُراس الدين، الذين تربطنا بهم علاقة معقدة. وأخذنا منهم تعهداً ألا يستخدموا سورية كنقطة انطلاق للجهاد الخارجي.

تعززت طموحات هيئة تحرير الشام بتغيّر تصنيفها كحركة إرهابية، واعتبارها حركة إسلامية محلية معتدلة، بعد إعلان انفصالها عن القاعدة، والالتزام بالشأن المحلي، وقد تفاعل مع تحولات الهيئة شخصيات ومؤسسات عدة، مطالبينها بمزيد من الاعتدال، حيث صرح المبعوث الأمريكي السابق إلى سوريا جيمس جيفري أن إخراج الهيئة من قوائم الإرهاب يتطلب شروطاً ومعايير لم تنجح «هيئة تحرير الشام» في تلبيتها، وهو ما أوحى بأن تلبية الهيئة لتلك الشروط سيؤدي إلى إزالة اسمها من قوائم الإرهاب، فقد أدلى جيفري، بتصريح في 5 شباط/فبراير 2020، أوضح خلاله أن «الهيئة ركزت على محاربة نظام الأسد، كما أعلنت عن نفسها -ولم نقبل بهذا الادعاء بعد- بأنها تمثل مجموعة معارضة وطنية تضم مقاتلين وليس إرهابيين، كما أننا لم نشهد لهم مثلاً أي تهديدات على المستوى الدولي منذ زمن.

وقدمت «مجموعة الأزمات الدولية» عدة مقترحات للإدارة الأمريكية الجديدة برئاسة جو بايدن، لتصحيح سياسة واشنطن الخارجية المفرطة في العسكرة، واعتبرت أن «إدلب هي إحدى الفرص لإعادة تحديد استراتيجية الولايات المتحدة لمكافحة الإرهاب»، واقترحت توصية للإدارة الأمريكية برفع «هيئة تحرير الشام» من قوائم الإرهاب، وذكرت المجموعة، في تقريرها الذي صدر في 3 شباط/ فبراير 2020، إن التغييرات التي مرت بها «الهيئة»، كانفصالها عن تنظيم «القاعدة»، وسعيها للدخول إلى مجال المشاركة السياسية في مستقبل سوريا، يجب أن تفتح من الناحية النظرية الفرص لتجنب تجدد العنف في المنطقة. لكن من الناحية العملية، فإن استمرار تصنيف «هيئة تحرير الشام» منظمة «إرهابية» (كما حددتها الولايات المتحدة وروسيا ومجلس الأمن التابع للأمم المتحدة وتركيا) يمثل عقبة رئيسة، وله تأثير على الدعم الغربي لتوفير الخدمات الأساسية في إدلب، ما يؤدي إلى تفاقم الأزمة الإنسانية. كما يحول دون إجراء مناقشات مع «هيئة تحرير الشام» نفسها حول سلوكها ومستقبل المنطقة التي تسيطر عليها ، حيث تتجنب الدول الغربية والأمم المتحدة الاتصال تمامًا، بينما تحصر تركيا نفسها في الحد الأدنى المطلوب لتسهيل وجودها العسكري في إدلب .

خلاصة

تساهم المقاربة السياقية دون التضحية بالجوهرانية، في فهم ماهية السلفية عموماً وحالة هيئة تحرير الشام خصوصاً، وهي مقاربة تطورت في سياق الأسئلة التي طرحت على أنثروبولوجيا الإسلام، فهل يجب أن نفهم هذه المنتجات على أنّها جزء من «تقليد خطابي» إسلامي يربط نفسه بالنّصوص المؤسّسة من القرآن والسنة، أم بوصفها خطابات وضرورات مستجدّة يجب فهمها حصرًا من خلال تأويلات مجسدة؟ فهيئة تحرير الشام وهي النسخة الأخيرة لجبهة النصرة لأهل الشام دخلت في سلسلة من التحولات في إطار نزعة براغماتية حذرة ومحسوبة، حيث قامت بقولبة إيديولوجيتها وأعادت تحديد أهدافها دون أن تتخلى عن نهجها الجهادي السلفي، فلا زالت الحركة ملتزمة بتعريف هويتها وتحديد انتمائها الديني الإسلامي ضمن تيار وتراث الحركة السلفية وتنوعاتها التاريخية والحديثة والمعاصرة، وفي سياق تحولات الهيئة للتخلص من تصنيفها منظمة إرهابية دولية عملت على تقديم نفسها حركة جهادية محلية بالابتعاد

عن إرث القاعدة باعتبارها تتوافر على أجندة متشددة على الصعيدين الإيديولوجي والاستراتيجي، وشرعت بتقديم نفسها مجموعة جهادية سلفية محلية معتدلة تهدف إلى محاربة النظام السوري، دون وجود أي أجندة جهادية عالمية، وتحوّل خطابها من تبني الجهاد العالمي إلى التركيز على الشأن المحلي، ولم تعد تستخدم مصطلحات معجم الجهادية العالمية، وتراجع استخدام المعجم الجهادي الطائفي.

في ظل تحول السياقات المحلية السورية والإقليمية والدولية، عملت الهيئة بجد للتخلص من تصنيفها حركة إرهابية، وشرعت بفتح قنوات للتواصل مع الدول الإقليمية والعالمية، إذ لم تقتصر الهيئة على قطع علاقاتها مع ممثلي الجهادية العالمية بداية مع تنظيم الدولة الإسلامية، ثم تنظيم قاعدة الجهاد، واعتبارهما انحرافات عن نهج السلفية الجهادية القويم، بل دخلت معهما في مناظرات عقدية وفقهية للبرهنة على انحرافهما وخروجهما عن نهج سلف الأمة النقي إلى نهج الخوارج المارقين من الدين والفرق الضالة المبتدعة، ودخلت مع فروع الجهادية العالمية في سوريا في صراع دموي مسلح للبرهنة على صحة اعتدالها ووسطيتها وانتمائها إلى السلفية الحقة، وهي تعمل بجد من أجل رفعها من قوائم الإرهاب العالمية، باعتبارها خطوة لا غنى عنها لإعادة تأهيلها واستدخالها في العملية السياسية.

تكشف مسارات تحوّل هيئة تحرير الشام عن الإطار الواسع لمصطلح السلفية وتحققاته التاريخية وتجسداته الواقعية، وكيف تعمل السلفية في سياقات مختلفة وتطوّر تأويلات وممارسات مجسدة جديدة ضمن التقاليد الخطابية التأسيسية من القرآن الكريم والحديث النبوي، لكن تبدّل ولاءات الجولاني وقولبة إيديولوجيته وتغيير ممارساته وسلوكياته لم تخرج عن معنى السلفية في حقيقة الأمر.

الحركة السلفية بالمغرب:
مراجعات فكرية أم تغيير في الاستراتيجية؟

محمد عبد الوهاب رفيقي

لم يكن الحراك الذي عرفته منطقة شمال إفريقيا والشرق الأوسط سنتي 2011 و2012 والذي عرف بـ «الربيع العربي» حدثاً عابراً، ورغم كل ما عرفه من ارتدادات أو انتكاسات في بعض الدول، فقد تمكن من كسر كثير من الصور النمطية التي كانت سائدة سياسيًّا واجتماعيًّا وفكريًّا، ومن تغيير كثير من تفاصيل المشهد الثقافي، وكان من الطبيعي مع كل هذه الحركة، أن تعرف التيارات التقليدية عدداً من التحولات، بعضها مرتبط بالشكل والتمظهر، وأخرى متعلقة بالمضمون والعمق.

ومن أبرز التيارات التي كان تحولها لافتا ومثيراً للاهتمام، الحركة السلفية بمختلف توجهاتها، إذ كانت تلك الأحداث سبباً في خروجها من الانغلاق الذاتي الذي كانت تمارسه على أنشطتها ومواقفها، ودافعاً لاهتمام الكثير بالتعرف على مساراتها وتفاصيلها، سواء من الباحثين والمهتمين، أو من الرأي العام الذي فوجئ باقتحام هذه التيارات لعالم السياسة بشكل مفاجئ، بعد أن كانت لعقود من الزمن تعتبر ذلك من المحرمات التي تصل لحد اعتبارها «شركاً» و «كفراً»، وفي أقل الأحوال تمتثل لمقولة مشهورة لأحد شيوخها، حين قال : «من السياسة ترك السياسة»[117].

كانت التيارات السلفية في أغلبها قبل أحداث ما عرف ب «الربيع العربي» في حالة خصام دائم مع كل ما له علاقة بالسياسة والحياة المدنية، إما باعتبار العمل تحتها اعترافا بـ «حكم الطاغوت» و القوانين الوضعية «المخالفة لشرع الله»، وتسويغاً لـ «منازعة الله في خاصية التشريع»، واتباعاً لدين جديد يسمى «الديمقراطية»[118]، وإما باعتبارها عديمة الفائدة، «لم يجن المسلمون من ورائها إلا القلاقل، والدماء والمحن»،

117 محمد ناصر الدين الألباني: من السياسة ترك السياسة، 23 يوليوز 2020، (تاريخ الدخول: 14 يوليوز 2021): https://www.youtube.com/watch?v=R6DHYMVMsT

118 تراجع كتب محمد الفزازي: الشورى المفترى عليها والديمقراطية، و لماذا لانشارك في الانتخابات التشريعية.

وأنها «لا تقيم دينا ولا تبقي دنيا»[119]، لكنها بعد تلك الأحداث غيرت كثيراً من مواقفها تجاه هذه القضايا، وأظهرت مرونة كبيرة في التعامل مع السياسة ومفرداتها وتعبيراتها، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة، تبدأ بالمشاركة في الاحتجاجات السلمية والمظاهرات والاعتصامات، وتصل لحد المشاركة في الاستحقاقات النيابية والترشح للانتخابات، مع التأصيل الشرعي لذلك وتبريره دينيًّا.

لم يختلف المشهد كثيراً في الحالة المغربية، رغم اختلاف عدد من السياقات والظروف المرافقة، فالنظام لم يتعرض للسقوط كما في دول أخرى، بل حافظ على كل بنياته التقليدية رغم كل ما عرفه الدستور من تعديلات مهمة، والتيارات السلفية لم تتشكل يوماً ضمن جماعات منظمة، ولا كانت لها مرجعيات معروفة، بل كانت دوماً حالة مشتتة، وظاهرة فردية، رغم التقارب الذي قد يكون بعض الأسماء في فترة معينة، أو بعض محاولات التكتل ضمن جمعيات مدنية، إلا أنها تبقى دوماً مرتبطة بفرد وليس بمرجعية.

ورغم ذلك فإن التيار السلفي بمجمله قد عرف بعد ما سمي بـ «الربيع العربي» عدداً من التحولات، وكان الحراك سببا في إثارة عدد من النقاشات الداخلية، أدت غالبا إلى الانشقاق والافتراق، كما هي العادة في تدبير الخلاف لدى هذه التيارات. وقد مست هذه التحولات كل أطياف التيار السلفي، العلمية منها والجهادية، مما أدى إلى اشتباكها أحيانا، وولادة تيارات أخرى غيرت خارطة المشهد السلفي.

وسنعرض في هذه الورقة للتحولات التي عرفها أهم رافدين للتيار السلفي بالمغرب، السلفية العلمية التقليدية، وتغير موقفها من العمل السياسي، ونتائج النقاش الداخلي، وما عرف إعلاميًّا بـ «السلفية الجهادية»، ومسلسل مراجعات أبرز شيوخها، وما كان من تفرق المسارات واختلاف التوجهات، مع محاولة رصد ما وقع من تحول لدى القواعد، ومحاولات الجمع بين الهوية الجهادية والعمل المدني.

فيما لن تتعرض الورقة للحديث عن السلفية الحركية ابتداء، لعدم ظهورها سابقاً في الحالة المغربية كتيار مستقل، وإنما كان تشكلها من خليط مكون من المنشقين عن السلفية العلمية، مع بعض المتراجعين عن الفكرة الجهادية.

119 محمد بن عبد الرحمن المغراوي: هذا منهجنا وهذه دعوتنا، 5 مارس 2014، (تاريخ الدخول: 14 يوليوز 2021) http://howiyapress.com/2822-2/

السلفية العلمية بالمغرب: النشأة والانتشار ثم التراجع

يمكن القول إن تيار السلفية العلمية أو التقليدية بالمغرب هو المدرسة الأم لكل الجماعات السلفية، ومنه انبثقت باقي الاتجاهات، وعنه انشقت كل الاتجاهات الأخرى، بما في ذلك التيارات التي ناصبتها العداء كالجهادية وغيرها، لذلك من المهم جدًّا العودة لسياقات اختراق المد السلفي للمغرب، رغم بعده الجغرافي عن المنابع التقليدية لهذا الفكر، واختياراته التاريخية المتمثلة في التزامه بالثالوث المعروف: العقيدة الأشعرية والفقه المالكي والتصوف السني، وأثر ذلك في المجتمع، ثم ما عرفه هذا التيار من انقسامات وتحولات، خصوصاً بعد أحداث ما عرف ب «الربيع العربي».

ظروف النشأة وسياقاتها

أدى الصراع الذي عرفته الساحة السياسية بين النظام وقوى اليسار منذ بداية استقلال المغرب عام 1956، ومحاولات الانقلاب على النظام الملكي سنوات 1971 و 1972 م، واكتساح التيارات الماركسية المعادية للملكية للثانويات والجامعات، إضافة لما عرفه المحيط الإقليمي من مد قومي ويساري معادٍ للأنظمة الوراثية، كل ذلك جعل النظام يرى بأن أفضل حل لمواجهة هذه التيارات السياسية والإيديولوجية المهددة للعرش هو استدعاء حركات الإسلام السياسي، وتمكينها من اختراق المجتمع، بما يسمح بخلق توازنات وصراعات تجعل النظام في مأمن من أي محاولة لإسقاطه.

و بعد سنة 1979، وما عرفته من أحداث ضخمة هزت المنطقة، ولم يكن المغرب بعيداً عنها، لم تعد التيارات اليسارية والماركسية هي الهاجس الوحيد للنظام، بل انضاف له التخوف من انتشار الإيديولوجيات الثورية المدعومة من نظام الملالي بإيران، بعد تمكن الخميني من الاستيلاء على الحكم، فقرر الحسن الثاني التحالف مع المملكة العربية السعودية التي كانت تعالج جروح اقتحام جهيمان للحرم المكي، يتعهد فيه النظام بمقتضى هذا التحالف فتح الأبواب للإيديولوجية الوهابية، ومدها بكل سبل الانتشار والتأثير، مع محاربة كل التوجهات المخالفة وقمعها، وتشجيع كل المحاضن المدعمة لهذه التوجهات، مما أحدث تحولاً كبيراً داخل المجتمع نحو مزيد من المحافظة ورفض كل دعوات التحديث والتجديد، كما كان سبباً في ظهور حركات الإسلام السياسي بألوانها المختلفة.

الانتشار مع تقي الدين الهلالي ومحمد المغراوي

رغم أن وجود التيار السلفي بالمغرب كان سابقاً على هذا التحالف الاستراتيجي، إلا أنه لم يتمكن من التغلغل داخل المجتمع إلا بعد هذا التاريخ، خصوصاً مع تمكينه من المساجد الكبرى بالمملكة، وانتشار ما عرف بـ «دور القرآن»، وهي المدارس الدينية التي حظيت بدعم مالي كبير جدًّا من المملكة العربية السعودية، ومن السلطات المحلية أيضاً، حيث كانت تقدم لها كل التسهيلات الإدارية للقيام بأنشطتها، وقد كان دورها يتجاوز تعليم القرآن كما هو معلن، إلى نشر الإيديولوجيا السلفية داخل المجتمع.

كما عرفت هذه الفترة إدخال آلاف الكتب والأشرطة ذات الحمولة السلفية وتوزيعها بمختلف مناطق المغرب، وابتعاث مئات الطلبة للدراسة بالجامعات الدينية السعودية[120]، وكان لمحمد تقي الدين الهلالي (المتوفى عام 1987م) الذي كان فقيهاً وداعية ويتحدث لغات مختلفة، دور كبير في نشر هذه الإيديولوجية، بحكم علاقته بالنظام السعودي وتدريسه بجامعات مكة والمدينة، وقد عمل على تأطير عدد من الشباب الذين سيصبحون فيما بعد شيوخ التيار ورؤوسه[121].

ومن أبرز تلاميذه محمد بن عبد الرحمن المغراوي الذي أسس «جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة» بمدينة مراكش سنة 1976، ثم انتشرت فروعها في كل أنحاء المغرب حتى جاوزت المئة، فضلاً عن عشرات المدارس السلفية الأخرى التي تتبنى نفس الخط الإيديولوجي وإن كانت غير تابعة له بشكل رسمي[122].

خطاب المهادنة والمسايرة

يتميز خطاب السلفية التقليدية بالمغرب كما هو في باقي الدول بالمسالمة ومسايرة الواقع السياسي، وبمهادنة النظام ومؤسساته وعدم الدخول معه في أي تجاذب أو

120 عبد الحكيم أبو اللوز، دور الجامعة الاسلامية في المدينة المنورة في إعادة إنتاج الإيديولوجيا الدينية لدى النشطاء السلفيين المغاربة، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 25، 2009.

121 السبتي مخلص، السلفية الوهابية بالمغرب: تقي الدين الهلالي رائدا، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1993

122 عبد الحكيم أبو اللوز، حديث عن الحركة السلفية المغربية، 18 ماي 2011، (تاريخ الدخول:10 يوليوز2021) https://cutt.ly/IRpbL40

تدافع، بل لا مانع عندها من التوظيف لما فيه مصلحة النظام، كما حدث في تصدي «دور القرآن» لحركة العدل والإحسان المعارضة، وإصدار المغراوي لعدد من الرسائل والكتيبات في نقد الجماعة ومنهجها[123].

كما أنها لا تهتم بكل ما له علاقة بالمشهد السياسي ومفرداته، من باب كونه مدخلاً «لمنازعة ولي الأمر»، و «شق عصا الطاعة»، كما أنه وسيلة للسعي إلى الحكم والتدافع من أجله، وهو ما يتناقض وأهداف الدعوة السلفية، والتي لا ينبغي أن تعتني إلا بالتربية وتحفيظ القرآن وتلقين السنة، وما يتعلق بهما من معارف، فضلاعن ممارسة الوعظ الديني الذي لا يتجاوز سقفاً معيناً، مع التركيز على محاربة ما يقع الناس فيه من «شركيات»، كتعظيم القبور وإقامة الأضرحة عليها، والتقرب إليها واتخاذها وسيلة في الدعاء والطلب، وترك الخوض في كل ما عدا ذلك من الشأن العام، والأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

الانحساروالتراجع

بعد ما يقارب ثلاثة عقود من النشاط والإشعاع، تمكنت معه السلفية العلمية من استقطاب آلاف الأتباع، شكلت سنة 2008 بداية التراجع وضعف الحضور، ورغم أن التيار استطاع تجاوز أزمة 2003، بعد تفجيرات الدار البيضاء 16 ماي، وما خلفته من ردود فعل رسمية وشعبية تجاه التدين السلفي ، وذلك بمحاولة التكيف مع سياسة الإصلاح الديني التي انتهجتها الدولة بعد الأحداث، في محاولة لوقف المد السلفي ، والعودة لما يعرف ب «الإسلام المغربي»، إلا أنه من الواضح أن الدولة لم تكن مطمئنة لوجود هذا التيار، في ظل السياق الدولي الجديد الذي عرفه العالم بعد أحداث الحادي عشر من شتنبر 2001، وانتظرت الفرصة الملائمة لتبرير أي تصرف مضاد تجاهها، وذلك ما كان بعد إصدار المغراوي لفتوى يجيز فيها زواج البنت القاصر إذا كانت قادرة على الزواج[124]، وهو ما ألب عليه عدداً من الجمعيات الحقوقية التي حركت الرأي العام، وتحركت الدولة لإغلاق دور القرآن التابعة له بمختلف مناطق المغرب، وغادر المغراوي المغرب في اتجاه المملكة العربية السعودية.

123 كتب محمد بن عبد الرحمن المغراوي سلسلة كتب في الرد على عبد السلام ياسين مرشد جماعة العدل والإحسان، سماها: «الإحسان في اتباع السنة والقرآن، لا في اتباع أقوال الرجال».

124 محمد بن عبد الرحمن المغراوي، بيان حول زواج بنت التاسعة، 16 شتنبر 2008، (تاريخ الدخول:12 يوليوز 2021) https://cutt.ly/0Rpnnir

السلفية الجهادية: النشأة والسياق والرموز

نشأة التياروالسياق السياسي

تمكن التيار السلفي من الامتداد بقوة في الشارع بفعل ما يتلقاه من دعم داخلي وخارجي سبق الحديث عنه، ضمن تيار موحد منسجم حتى مع بعض حركات الإسلام السياسي الناشئة كحركة الإصلاح والتجديد ذات الأصول السلفية، ولم تعرف أي انقسام واضح إلا سنة 1990م مع اندلاع حرب الخليج الثانية، واستدعاء النظام السعودي للجيش الأمريكي لحمايته من صدام حسين، حيث انقسم السلفيون إلى موالين للنظام السعودي وشيوخه بزعامة محمد بن عبد الرحمن المغراوي، ومعادين له بزعامة محمد بن الحسن الفزازي الأب، وكان ذلك إعلاناً لتشكيل تيار السلفية الجهادية بالمغرب.

وقد كان ظهور هذا التيار مقدمة لتوغل الفكر الجهادي بالمغرب، خصوصاً وسط التسعينات، مع تأثر بعض المغاربة المقيمين بأوربا بهذا الفكر، وعملهم على إدخال منشورات كبار منظري التيار للمغرب، ونشرها بين الشباب السلفي، فكانت كتب عمر محمود أبو عمر «أبو قتادة الفلسطيني» ومصطفى حليمة «أبو بصير» و سيد إمام «عبد القادر بن عبد العزيز» تمثل المرجعية العقدية والفقهية والحركية للجيل الجديد من أبناء التيار، بل سرى تأثيرها لعدد من الدعاة الذين تبنوا تلك الأدبيات، وقاموا بتوظيفها لاستقطاب مزيد من الأتباع، ولمواجهة الخصوم من التيارات العلمانية والإسلام الحركي والسلفية التقليدية.

وفي هذا السياق اشتهر محمد بن محمد الفزازي وعمر الحدوشي كأبرز شيخين منظرين للتيار على المستوى المحلي، وبعد أحداث الحادي عشر من شتنبر ظهرت على الساحة أسماء أخرى، من أبرزها حسن الكتاني ومحمد عبد الوهاب رفيقي، وحتى إن لم تكن مواقفهما متناغمة كليًّا مع التيار الجهادي، إلا أن موقفها من أحداث نيويورك وواشنطن، وتأييدهما للقاعدة وطالبان، جعلهما إلى جانب الفزازي والحدوشي يشكلون ما سمي بـ«الشيوخ الأربعة»، كرموز لهذا التيار ومنظرين له على المستوى المحلي.

محمد الفزازي وعمر الحدوشي:

شكل عمر الحدوشي مع محمد الفزازي نهاية التسعينات من القرن الماضي أبرز شيوخ السلفية الجهادية بالمغرب، وأصبحا مرجعاً للشباب الجهادي، خاصة بعد إصدارهما لعدد من الكتب التي تؤصل للفكر السلفي عموماً والجهادي خصوصاً، وهكذا كتب محمد الفزازي : «رسالة الإسلام إلى مرشد جماعة العدل والإحسان» في الرد على عبد السلام ياسين، و «الشورى المفترى عليها والديموقراطية»، و «لماذا لا نشارك في الانتخابات الديمقراطية»، وكتب عمر الحدوشي «الجهل والإجرام في جماعة العدل والإحسان»، و «وقفة مع القوانين الإلحادية» يقصد بها القوانين الوضعية، و «عندما يصبح أبو جهل بطلاً قوميًّا»، و«القول السديد في معالم التوحيد»، وغيرها من الكتابات التي تناقش في غالبها أصول الفكر الجهادي والرد على مخالفيه.

حسن الكتاني ومحمد عبد الوهاب رفيقي:

ينتمي حسن الكتاني ومحمد عبد الوهاب رفيقي لنفس الجيل بحكم سنهما المتقاربة، فقد كانا صغاراً من متابعي محمد الفزازي والمتأثرين بخطبه، وقد ربطتهما علاقة صداقة منذ الصغر، قبل انتقالهما لعالم «المشايخ»، بحكم صداقة والديهما[125].

ورغم اختلاف مساريهما الدراسي وتجربتهما الحياتية، فقد نشأ حسن الكتاني وسط أسرة بورجوازية، وتربى في بيئة صوفية، إلا أن انتقال والده عمله بالمملكة العربية السعودية، جعلته يطلع على مبادئ الفكر السلفي، بل يقتنع بها رغم ما كان له من ملاحظات وانتقادات، قبل أن يعود للاستقرار بالمغرب، ويستكمل دراسته بمؤسسة خاصة لينال بها شهادة الإجازة في علوم الإدارة، ليعود بعدها للأردن وينال شهادة الماجستير بجامعة آل البيت[126].

بدأ حسن الكتاني نشاطه «الدعوي» بالمغرب بعد عودته من الأردن، فاشتغل خطيبا وواعظا بأحد مساجد سلا، وظهر اسمه حين دعا للتوقيع على على بيان ينتقد مشاركة المغرب في التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة للهجوم على أفغانستان،

125 محمد عبد الوهاب رفيقي.سلسلة مراجعات لا تراجعات.لحلقة 23، 17 يوليوز 2015.(تاريخ الدخول 13 يوليوز 2021) http://www.alyaoum24.com/333814.html

126 محمد عبد الوهاب رفيقي.سلسلة مراجعات لا تراجعات.لحلقة 23، 17 يوليوز 2015.(تاريخ الدخول 13 يوليوز 2021) http://www.alyaoum24.com/333814.html

كما أعلن عن نصرته لتنظيم القاعدة أسامة بن لادن[127]، فأوقف من الخطابة والوعظ.

أما محمد عبد الوهاب رفيقي فقد كان له مسار مختلف، حيث نشأ وسط أسرة متوسطة بمدينة الدار البيضاء، وتلقى مبادئ الفكر السلفي منذ صغره، بحكم علاقة والده بما عرف ب «مشايخ الصحوة السلفية»، والذين كانوا يخطبون بالمساجد الكبرى للمدينة، وقد حرص والده على تنشئته نشأة تجمع بين الدراسة الدينية والنظامية، فسافر به لعدد من المدارس الدينية في مختلف مناطق المغرب، إلى أن أكمل حفظه للقرآن ودراسته لأصول المعارف الدينية بمدينة فاس، وينال في الوقت ذاته شهادة البكالوريا، ويستكمل دراسته العلمية بشعبة الفيزياء والكيمياء، قبل أن يتحول للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة حيث حصل على الإجازة بكلية الشريعة.

كما أنه قام في سن السادسة عشرة بزيارة والده بأفغانستان، والذي كان مبتعثاً إلى هناك من طرف الجمعية المغربية للدفاع عن الجهاد الأفغاني، والتي كان يرأسها الدكتور عبد الكريم الخطيب، وعاش أهوال الحرب وتعرف على قيادات الجهاد الأفغاني قبل عودته لمقاعد الدراسة بالمغرب.

بعد نيله للإجازة بالمملكة العربية السعودية عاد لاستكمال دراسته بالمغرب، فحصل على دبلوم الماستر، ليصبح بعدها داعية وخطيباً بمساجد فاس، وكانت خطبه يطغى عليها الحماس والشدة، مما عرضه للاعتقال عام 2002 والسجن لثلاثة أشهر، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من شتنبر والتي أعلن تأييده لها، كما أعلن عن نصرته للقاعدة وطالبان.

تفجيرات 16 ماي 2003

شكلت هذه التفجيرات حدثاً استثنائيًّا بالمغرب، فقد كان أول عمل إرهابي تعرفه المملكة، مما جعل له تداعيات كثيرة على المستوى السياسي والأمني والاجتماعي، وقد كان ذلك ليلة الجمعة 16 ماي 2003، في أول عمليات انتحارية يشهدها المغاربة، وهزت مواقع حيوية من المدينة البيضاء، فندق فرح المشهور، ومطعم اسبانيا Casa de España ومقبرة يهودية، مخلفةً 40 قتيلاً من بينهم 12 انتحارياً، وقد تلى هذه التفجيرات

127 حسن الكتاني .تصريح لجريدة الأيام عدد 70 يونيو 2002 ص 6

اعتقال الآلاف من الأشخاص بتهمة الانتماء للسلفية الجهادية، وعلى رأسهم ما عرف ب «الشيوخ الأربعة»، ورغم أن الكتاني ورفيقي اعتقلا قبل الأحداث بمدة، إلا أنهما نسب لهما التحريض والتنظير كباقي المعتقلين، وحكم على الفزازي والكتاني والحدوشي بثلاثين سنة سجناً، وعلى محمد عبد الوهاب رفيقي بخمسة وعشرين سنة سجناً.

الربيع العربي والمراجعات الفكرية:

مع اندلاع أحداث ما عرف ب «الربيع العربي» بعدد من دول المنطقة، وانعكاساتها على المشهد الديني بتلك الدول، وخروج الحركات السلفية من الظل، وتغيير قناعاتها بعدد من القضايا المرتبطة بالسياسة وتدبير الشأن العام، ورغم أن حركة «عشرين فبراير» بالمغرب كان سقفها أقل بكثير مما كان في دول أخرى، ومع أن الحركة السلفية بالمغرب كانت أضعف تنظيميًّا من التيارات القريبة منها في باقي الدول، إلا أن الحراك كان سبباً في تغيير كثير من القناعات لدى مختلف اتجاهات التيار، سواء السلفية العلمية أو الجهادية، مما أنتج خارطة جديدة للمشهد السلفي، وعدداً من الاشتباكات بين مختلف أبناء التيار.

مراجعات السلفية التقليدية:

لم تكن عودة الشيخ المغراوي عام 2011 إلى المغرب بعد ثلاث سنوات من الغياب حدثاً عاديًّا، ولا يمكن اعتبارها عودة طبيعية دون ترتيب مسبق، وهذا ما يتأكد بالتحولات التي عرفتها مواقف المغراوي من الشأن السياسي مباشرة بعد عودته للديار، فقد دعا أتباعه للتسجيل باللوائح الانتخابية، كما دعاهم للتصويت بالإيجاب على الدستور المعدل «تغليبا لمراعاة المصالح العليا للبلد في هذه الظروف الحساسة»[128]، بل عمل على نشر صورة له وفيديو وهو يضع ورقته بالصندوق[129].

128 محمد المغراوي: نعم للدستور..تغليبا للمصالح العليا للبلاد، 23يونيو2011،(تاريخ الدخول: 13 يوليوز 2021) https://cutt.ly/4RpmbwU

129 المغراوي يصوت بنعم رافضا الدخول إلى المعزل، 3 يوليوز 2011، تاريخ الدخول: 13 يوليوز 2021) https://cutt.ly/GRpm7Ep

ورغم أن دعم المغراوي لحزب العدالة والتنمية خلال انتخابات 25 نونبر2011 كان محتشماً ولم يكن صريحاً، إلا أن دعوته للتصويت لصالح «الحزب الذي يدافع عن الإسلام» كان لها أثر كبير في تصويت كثير من القواعد السلفية لصالح الإسلاميين[130].

رغم هذا التحول في الموقف من العملية السياسية والمشاركة فيها، ومع أن المغراوي صرح أحيانا بأن «الاحتجاجات السلمية جائزة»[131]، من الصعب تصنيف ذلك ضمن خانة المراجعات، باعتبارها لا تمثل خروجاً عن المنهج العام الذي طبع كل المواقف السابقة، وهو الدعم المطلق لسياسة النظام، والقيام بالأدوار الوظيفية الملائمة لكل ظرف، وتبني المواقف التي يراها داعمة للأمن والاستقرار، ومانعة لوقوع «الفتن» و «القلاقل»، فهو موقف تقليدي لا يمكن برأيي تصنيفه ضمن خانة المراجعات، ولا يدل على أي تحول عميق يمس البنية الفكرية للتيار.

سلفية حركية من رحم المغراوي

برأيي أن أهم تحول عرفه تيار المغراوي بعد أحداث ما عرف بـ «الربيع العربي»، هو النقاش الداخلي الذي كان بين قيادات الصف الثاني حول الموقف من العملية السياسية، فإذا كان موقف المغراوي محتشماً ومتناسقاً مع مواقفه التقليدية، فإن هذه القيادات كانت متحمسة لتغيير موقفها، والانخراط بكل قوة في مجالات التدافع المدني والسياسي، والمشاركة في الاحتجاجات الشعبية، ورفع مطلب إعادة فتح «دور القرآن»، ولا شك أن ذلك من تأثير ما وقع بدول أخرى خصوصا كمصر وتونس، ومشاركة السلفيين في الانتخابات، وبلوغ الإسلاميين سدة الحكم.

ومن أبرز الأسماء التي دافعت عن هذا الخيار داخل مدرسة المغراوي حماد القباج الذي كان منسقاً عاماً لـ «تنسيقية دور القرآن بالمغرب»، والذي تحمس بشدة للموضوع،

130 أحمد الشقيري الديني، دلالات تصويت السلفيين لصالح حزب العدالة والتنمية، 29نونبر 2011،(تاريخ الدخول 15يوليوز2021) https://cutt.ly/TRpQafX

131 نقل تصريحه بذلك أكثر من واحد، أنظر: عبد العلي حامي الدين، تحولات الطيف السلفي بالمغرب بعد الربيع العربي، منشورات مؤسسة قرطبة بجنيف، يناير 2013، وقد تراجع المغراوي فيما بعد عن هذا التصريح، وذكر أنه تصدى لحركة 20 فبراير، ولم يؤمن مطلقا بمشروعية المظاهرات والاحتجاجات، أنظر: موقف المغراوي من لثورات والمظاهرات وتبرئه من كلامه القديم، 12 نونبر 2016، (تاريخ الدخول 14 يوليوز 2021) https://www.youtube.com/watch?v=KCWI9tnuAn8

وألف كتابين في بيان مشروعية المشاركة في التدافع السياسي[132]، بل قدم ترشيحه للمشاركة في الانتخابات النيابية لعام 2016، قبل أن ترفض السلطات المحلية ترشيحه، بحجة «تعبيره عن مواقف مناهضة للمبادئ الأساسية للديمقراطية التي يقرها دستور المملكة»[133].

ومن أبرزهم أيضاً عادل رفوش الذي شارك القباج في تأليف واحد من الكتابين، ودافع باستماتة عن المشاركة في الانتخابات، بل عن الديمقراطية، معتبراً إياها» آلية للحكم تشمل جزئيات يمكن أن تفصل ما أجمل في الأحكام والمبادئ الشرعية»[134]، وأنها «تتضمن تطويراً إيجابيًّا لآليات تطبيق الأحكام والمبادئ الشرعية، وأنها الخيار الأفضل إذا ما قورنت بخيار الاستبداد المطروح على واقع الأرض»[135].

وقد أدى هذا التطور لاحقاً الى الانشقاق الكامل عن تيار المغراوي، خصوصاً بعد دعم المغراوي لموقف المملكة العربية السعودية من الأحداث التي جرت بمصر عام 2013 وإزاحة مرسي من الحكم[136]، وهو ما يعني برأيي الانتقال الرسمي لحماد القباج ورفوش ومعهم آخرون كإبراهيم الطالب وجلال عويطا من السلفية التقليدية إلى السلفية الحركية[137].

ورغم أن التأصيل الشرعي لدى هذا التيار لدخول مجال التدافع المدني، لا يتجاوز سقفه غالباً التفريق في النظر إلى الديمقراطية، رفضها كفلسفة غربية مناقضة للدين، وقبول آلياتها وأدواتها كوسائل مباحة، واعتبارها أخف الضررين، و تغلب مصالحها على مفاسدها، وكونها وسيلة لحماية المسار الدعوي، إلا أن رغبتها في الانفتاح على المجتمع،

132 كتاب: نظام الحكم في الإسلام والمسألة الدستورية في المغرب، رؤية شرعية تقريبية، منشورات السبيل، الرباط 2011 وكتاب: الاستبصار والتؤدة في عرض المستجدات والنوازل السياسية على قواعد المصلحة والمفسدة، قديم وتقريظ لحسن وجاج ومحمد المغرواي. منشورات السبيل، الرباط، 2012.

133 السلطات المغربية ترفض ترشح سلفي للانتخابات، موقع الجزيرة نت، 16 شتنبر 2016(تاريخ الدخول 13يوليوز 2020) https://cutt.ly/MRpQx1U

134 كتاب: نظام الحكم في الإسلام والمسألة الدستورية في المغرب، رؤية شرعية تقريبية، منشورات السبيل، الرباط 2011، ص93

135 المرجع السابق، ص94

136 ملك السعودية يشعل فتيل الخلاف بين القباج والمغراوي، موقع هسبريس، 27 غشت 2013(تاريخ الدخول: 14 يوليوز 2020) https://cutt.ly/RRpQTcD

137 يراجع: بلال التليدي، مراجعات التيارات السلفية في المغرب، مجلة رؤية تركية.

وتعويض سنوات الانغلاق والانسحاب، وتأسيس منابر خاصة للدفاع عن أطروحات التيار ومقولاته، والرد على خصومه ومخالفيه، جعل أنشطتها متعددة، ومجالات مشاركاتها متنوعة، بعيدا عن الوعظ الديني بشكله التقليدي.

استراتيجيات التيار الجديد لاختراق المجتمع

وفي إطار هذه المراجعات الفكرية، أسس التيار الجديد أربعة أذرع بارزة لتنفيذ الاستراتيجية الجديدة:

1- الذراع الإعلامي: جريدة السبيل وموقع هوية بريس

رغم أن تأسيس جريدة السبيل سابق لما عرف ب «الربيع العربي» بسنوات، إلا أنها لم تكن جريدة بالمعنى الإعلامي، بل كانت أشبه بالمنشور الداخلي الموجه لقواعد التيار، وأغلب صفحاتها مباحث في التوحيد والفقه والحديث، لكنها تحولت بعد ذلك إلى منبر إعلامي، ورغم أنها بقيت وفية لخطها الإيديولوجي، ومنهجها المتسم بالعنف في الرد على المخالفين[138]، وممارسة التجييش والتحريض ضدهم، إلا أنها بدأت في نشر الصور التي بها ذوات مجسمة، وهو ما كان يعتبر خطيئة عند التيار، وقد لقيت الخطوة معارضة من طرف كثير من القواعد، بلغ بهم الأمر للمقاطعة وإلغاء الاشتراكات، لكن ابراهيم الطالب ومن معه أصروا على المضي في الخطوة.

كما أن الجريدة لم تعد منشوراً داخليًّا، بل بها عدد من الأجناس الصحفية، كالمقالة الخبرية ومقالات الرأي والتحقيقات والحوارات والتغطيات، فضلاً عن تأييد بعض حركات الإسلام السياسي المحسوبة على الإخوان، كحماس والإخوان المسلمين بمصر.

وقد تعززت الجريدة بعد ذلك بموقع «هوية بريس»، وقد سار على نفس النسق في المتابعة الإعلامية للشأن العام، واستطاع أن يحتل مركزاً مهما ضمن المواقع المغربية التي تحظى بالمتابعة، رغم خلطه بين العمل الإعلامي والعمل التبشيري، من خلال قيامه بدور الحشد والتحريض ضد الخصوم الايديولوجيين للتيار، مما جعله محط شكاية من عدد من المثقفين وصناع الرأي.

138 جريدة السبيل السلفية تستغل القرآن والمساجد للتحريض على قتل التنويريين، موقع الغد 24، 20 أكتوبر 2020(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://alghad24.com/news/voir/2597-2020-10-20-01-29-38

2- الذراع الفقهي: مؤسسة ابن تاشفين للدراسات المعاصرة والأبحاث التراثية والإبداع الفكري

أسسها حماد القباج وعادل رفوش، ورغم أنها تبدو قريبة من نسق الهيئات «العلمائية»، إلا أنها أكدت في بلاغاتها تركيزها على ربط أنشطتها بالمسار التنموي والإصلاحي الذي يعرفه المغرب، وهي مصطلحات غريبة على الأدبيات السلفية التقليدية.

وقد عرفت المؤسسة سنة 2019 استقالة القباج رفقة بعض المحسوبين عليه، ورغم أن السبب المعلن ذلك هو زعم المنسحبين بأن المؤسسة قد حادت عن أهدافها الأساسية، والمتمثلة في الدراسات والأبحاث، وتوجهت نحو الأنشطة الإشعاعية[139]، خصوصاً بعد التوتر الذي كان بين المؤسسة والسلطة المحلية بعد استدعاء الداعية الإسلامي طارق السويدان، ومنع السلطة له من إلقاء محاضرته[140]، إلا أن كثيرا من المقربين من الموضوع يرجعون سبب ذلك لأسباب شخصية ومادية.

3- الذراع الفكري: مركزيقين

تأسس سنة 2018، والهدف منه حسب مؤسسيه «التصدي للنزعة الإلحادية واللادينية، ورصدها، وبذل الأسباب الواقية منها»[141]، وهي مجالات لم تكن من عادة هذه التيارات الاشتباك بها، إذ كانت في الغالب منشغلة بالرد على التيارات الإسلامية المخالفة.

وقد أسس المركز من طرف المحسوبين على حماد القباج، وإن جعلوا على رأسه البشير عصام المراكشي، وهو أحد شيوخ السلفية الجهادية سابقاً، لكنه أصبح أقرب إلى هذا التيار، خصوصا بعد إفلاته من الاعتقال خلال أحداث 16 ماي، وابتعاده عن الخوض في قضايا يمكن أن تجر عليه المتاعب الأمنية.

4- الذراع الاجتماعي: عطاء ومودة

لم تكن السلفية التقليدية تعتني مطلقا بالعمل الاجتماعي، سواء في جانبه الخيري

139 القباج وعويطا آخرون يغادرون مؤسسة بن تاشفين، موقع العمق المغربي،28 يناير2019(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://al3omk.com/377846.html

140 بقرار شفهي، داخلية المغرب تمنع محاضرة لطارق السويدان، موقع عربي21، 28يناير2019(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://cutt.ly/uRpQXkH

141 موقع يقين، (تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://yaqeen.net/web3/index.php/about-us

والإغاثي، أو في جانبه المتعلق بالحقوق الاجتماعية وقضايا الأسرة، إلا أن هذا الجناح المنشق من رحم جماعة المغراوي، نجح بامتياز في اختراق هذا الميدان، خصوصاً من خلال مؤسسة «عطاء» لصاحبها جلال عويطا المحسوب على تيار القباج، فقد أصبح لها صيت واسع بالمغرب وتفوقت على المؤسسات التقليدية في هذا المجال، وذلك بسبب سياستها التسويقية، وإشراكها في أنشطتها لعدد من المؤثرين على وسائل التواصل الاجتماعي[142]، ويمكن القول أن مؤسسة «عطاء» هي أكثر هذه الأذرع نجاحا في اختراق المجتمع، وتكسير الصورة النمطية التي كانت عن أتباع التيار السلفي[143].

ورغم أن القائمين على المؤسسة يحاولون عدم الزج بها في الصراعات الإيديولوجية، إلا أنه من الصعب على أي تيار سلفي كيفما كان توجهه، الفصل بين عمله السياسي أو الاجتماعي، ومشاريعه وأهدافه «الدعوية» و «الدينية»، وكان أعضاء المؤسسة قد دعوا للتصويت لصالح حزب العدالة والتنمية في انتخابات 2016، بل ساهموا في التعبئة للحزب وجمع الأصوات لصالحه، ولا يعلم كيف سيكون موقف المؤسسة في الانتخابات القادمة، مع ما عرفته من إشعاع وشهرة خلال هذه السنوات، ومع تشديد السلطة على عدم الخلط بين العمل الخيري والسياسي.

كما تشتغل مؤسسة مودة للتنمية الأسرية على قضايا المرأة، والدفاع عن التصور السلفي المحافظ للموضوع، بالانفتاح على مؤسسات الدولة والمجتمع المدني، وتوظيف وسائل التواصل الاجتماعي، مما هو غير مألوف عند هذه التيارات[144].

مراجعات السلفية الجهادية:

من المعلوم عند الباحثين صعوبة التصنيف وتعيين الحدود والتمايزات داخل التيار الجهادي، وفي الحالة المغربية يزداد الأمر صعوبة، بفعل عدم وجود خط مهيكل ومحدد، وتراتبية تنظيمية، وبالتالي فالحديث عن المراجعات يختلف عما عليه الحال في دول أخرى، بل لا تعدو أن تكون اجتهادات فردية، وتحولات فكرية خاصة، ولهذا سنركز في هذه الورقة الحديث عن مراجعات أبرز الأسماء التي اعتبرت مرجعية هذا التيار،

142 عويطة وسوينغا في عمل جمعوي بجبل بويبلان، موقع سلطانة 10يناير2021(تاريخ الدخول14 يوليوز2021) https://soltana.ma/563565.html

143 يمكن متابعة أنشطة الجميعة من خلال موقعها على انستجرام: https://www.instagram.com/ataa.cf/

144 يمكن متابعة أنشطة المؤسسة من خلال صفحتها على الفايسبوك .https://www.facebook.com/Mawadah.ma

وهم ما يعرف ب «الشيوخ الأربعة»، إضافة إلى رصد بعض التحولات التي مست قواعد السلفية الجهادية بعد ما يسمى بـ «الربيع العربي»، والتي كان أبرزها محاولة مأسسة النضال من أجل المعتقلين، من خلال ما عرف ب «اللجنة المشتركة للدفاع عن المعتقلين الإسلاميين».

مراجعات «الشيوخ الأربعة»:

محمد الفزازي:

لا يترك محمد الفزازي منذ مغادرته لسجن طنجة عام 2011 فرصة إلا تحدث فيها عن ولائه لإمارة المؤمنين[145]، في إشارة لتراجعه عن خطبه الحماسية التي كانت قبل السجن، والتي كان يكفر الحكام فيها جملة، ويحرض فيها على الجهاد[146].

كما أنه صرح مراراً بإيمانه بمؤسسات الدولة، خاصة الدينية منها، والتي كان يعتبرها صروحاً للطواغيت، بل أصبح عضواً بالمجلس العلمي بطنجة، وخطيباً لأحد أكبر مساجدها، قبل أن يتم عزله وتوقيفه بعد ما عرف بالمغرب ب «قضية حنان»[147]. بل إنه عبر عن رغبته في تأسيس حزب سياسي والمشاركة في الانتخابات[148].

وقد توجت علاقته الجديدة بالدولة بأداء الملك محمد السادس لصلاة الجمعة خلفه، في حدث استأثر باهتمام وسائل الإعلام المحلية والدولية[149]، وقدم رسالة واضحة من الدولة في رغبتها باحتضان المعتقلين السابقين.

ومع كل هذا التغيير الجذري في مواقف الفزازي، إلا أنه لا يمكن الحديث عن أي نوع من المراجعة، فباستثناء موقفه من الدولة ومؤسساتها، وعلاقته بحركات الإسلام السياسي، فلا يمكن الوقوف على أي نوع من المراجعة أو نقد التصورات، أو إعادة البناء

---

145 يراجع: محمد القنفودي ، تحولات التيار السلفي في المغرب، ، تقرير حالة الدين والتدين 2015 /2017،مركز الأقصى للدراسات والأبحاث.

146 الفزازي يدعو الناس للجهاد ويستثني نفسه، (تاريخ الدخول 14يوليوز2021) https://www.dailymotion.com/video/xl5zhg

147 الأوقاف تبعد «الفيزازي» عن إمامة الجمعة بطنجة بسبب «حنان»، موقع أخبارنا 12أكتوبر2012(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://www.akhbarona.com/society/222032.html#ixzz70ax7rQ6f

148 الشيخ الفزازي يعلن شروعه في خطوات تأسيس حزب سياسي.موقع طنجة24، 29يناير2012(تاريخ الدخول 14يوليوز2021) http://www.tanja24.com/news3054.html

149 الملك يصلي خلف سلفي كان محكوما بثلاثين سنة،موقع اليوم24،28مارس2014(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://alyaoum24.com/173564.html

الفكري الذي أنتج المواقف السابقة، بل يلمس في ردوده الحادة على محمد عبد الوهاب رفيقي ووصفه له بـ«العدو»[150]، بسبب خلافه معه حول حكم الاحتفال بدخول السنة الميلادية الجديدة، اقتناعه الدائم بالأصول السلفية في التعامل مع المخالف، بل ووفاؤه لكل الاختيارات المتشددة لهذه المدرسة.

كما أن محمد الفزازي لم يكتب منذ خروجه من السجن أي نقد علمي أو منهجي لما كان عليه سابقاً، خاصة وأن له كتابات كثيرة في السابق، لم يتعرض لها بكتابات مقابلة، تنقد ما سبق وتؤسس لتصوراته الجديدة، فضلاً على أنه مطالب بتقديم قصة تحوله، والأسباب المعرفية التي قادته لتغيير توجهاته، وهو ما لم يتم إلى الآن.

عمر الحدوشي:

لا زال عمر الحدوشي يصرح منذ مغادرته للسجن بأنه لم يغير شيئاً من أفكاره، وأنه لم يراجع شيئاً مما كان يؤمن به، «أنا أحب أن أسجن وأموت من أجل أفكاري، إذا كان الفزازي صدرت منه أخطاء وتراجع عنها، فهذه من شجاعته، أما أنا فليس لي ما أتراجع عنه»[151]، ورفض مراراً الحديث عن أي مراجعات[152].

ويظهر من خلال مواقف عمر الحدوشي المعلنة، أنه لم يراجع فعلاً شيئاً من أفكاره، فقد بقي يدعو إلى تطبيق الشريعة بنفس التصور الجهادي، ولا زال يوظف مصطلحات كـ«الطغاة» و» الابتلاء» في خطب الموجهة للشباب[153]. بل لا يخفي الحدوشي تعاطفه مع تنظيم جبهة النصرة ، ويستنكر وصف «المجاهدين» بالإرهابيين[154]. كما لا زالت مواقفه من الديمقراطية لم تتغير، ولا زال يصفها بالصنم، كما لا يتوقف عن شن حملات على ما من يسميهم بـ «العلمانيين» و «السفهاء»[155].

150 الفزازي يصف أبو حفص ب»العدو».موقع اليوم24 ،1يناير2018.(تاريخ الدخول14يوليوز2021) http://www.alyaoum24.com/1013259.html

151 منشور لعمر الحدوشي على صفحته على الفايسبوك بتاريخ 9 فبراير 2013

152 حوار جريدة التجديد مع عمر الحدوشي 9 فبراير 2012 https://www.maghress.com/attajdid/72221

153 هل يدرك الشيخ عمر الحدوشي خطورة الكلام الذي قاله في حفل زفاف عثمان البوحسيني يوم الأحد الماضي؟ موقع كواليس اليوم عن طريق مغرس 29 يناير 2014 (تاريخ الدخول 14 يوليوز2021) https://www.maghress.com/cawalisse/39960

154 الشيخ الحدوشي و وضع جبهة النصرة على قائمة الإرهاب،يوتوب 23 ديسمبر 2012(تاريخ الدخول 14يوليوز2021) https://www.youtube.com/watch?v=Tox6PXr-b00

155 الحدوشي عن مصر: سقط صنم الديمقراطية ونظرية التدرج الإخوانية، الرأي المغربية عن طريق مغرس 5 غشت 2017(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://www.maghress.com/alraiy/974

حسن الكتاني:

لا زال حسن الكتاني أيضاً منذ مغادرته للسجن يصرح بأنه لم يراجع شيئاً من مواقفه وأنه لم يغير قناعاته السابقة[156]، وهو ما يتأكد من خلال ما يعلنه من مواقف مختلفة منذ الإفراج عنه عام 2012، فلا زال يصف الديمقراطية بكونها «نظاماً علمانيًّا لا يصلح للمسلمين»، كما دعا الرئيس المصري السابق محمد مرسي إلى استعمال الردع والعقاب تجاه معارضيه[157]. كما لا يتورع الكتاني في تكفير مخالفيه[158]، ولا في الدخول في صراعات مع الباحثين مع عنف في الخطاب والألفاظ[159] بل لا يتوقف عن وصف صديقه القديم محمد عبد الوهاب رفيقي ب «المنتكس» في إشارة إلى مراجعاته، بل يصفه بالنفاق والجهل، موظفا كل القاموس السلفي في الطعن والتشهير[160].

بل يمكن القول أن حالة حسن الكتاني تستحق الدراسة، بحكم أن مساره الفكري عرف تطوراً نحو التطرف في المواقف، فقد كان قبل اعتقاله معدوداً رغم سلفيته على المعتدلين، بل كانت علاقته بالجهاديين المغاربة ليست على ما عليه اليوم، لكنه بعد الإفراج عنه أصبح حاضراً بالوقفات الاحتجاجية المنظمة من «اللجنة المشتركة للدفاع عن المعتقلين الإسلاميين» المحسوبة على التيار الجهادي[161]، كما أنه منذ مغادرته

---

156 الشيخ حسن الكتاني : كلمة مراجعات تشعرني بالاكتئاب، زووم بريس 9 أبريل 2013(تاريخ الدخول14يوليوز2021) http://zoompresse.com/news1916.html

157 الكتاني: الديمقراطية نظام علماني لا يصلح، هيسبريس 19 يوليوز 2013،(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://www.hespress.com/24-heures/84563.html

158 الشيخ حسن الكتاني يكفر احمد عصيد.ينايري كوم 23 أبريل 2013، (تاريخ الدخول14يوليوز2021) http://yennayri.com/news.php?extend.205.14

159 الكتاني يكفر الكنبوري. موقع جريدة الصباح25 يناير 2017 (تاريخ الدخول 14يوليوز2021) https://assabah.ma/178638.html

الكتاني يصف المرابط بـ"المنحرفة" بعد تأييدها المساواة في الإرث. ماملاكبريس 19مارس 2018 (تاريخ الدخول 14يوليوز2021)https://dalil-rif.com/permalink/5116.html

160 الكتاني يتهم أبا حفص بالنفاق. موقع 360 2 ماي 2017،(تاريخ الدخول14يوليوز2021) http://ar.le360.ma/politique/107555

161 وقفة 16 ماي 2015: تعيد المطالبة بالكشف عن المدبّر الحقيقي لأحداث 16 ماي 2003 الأليمة.هوية بريس16 ماي 2015(تاريخ الدخول14يوليوز2021) 2-http://howiyapress.com/8591/

للسجن اصطدم بكثير من الحساسيات الثقافية والدينية، كالأمازيغية[162] والصوفية[163]، وبعدد من المثقفين، وعدد من الهيئات المدنية اضطرت لإصدار بيانات في الرد عليه[164].

محمد عبد الوهاب رفيقي:

يمكن القول أن محمد عبد الوهاب رفيقي الذي كان معروفاً بأبي حفص، هو الحالة الوحيدة التي تتحدث بتفصيل عن عملية المراجعة، وعن أسبابها ودوافعها ومساراتها، سواء في لقاءاته الإعلامية، أو في عدد من كتاباته بالمواقع والصحف[165].

وإن كان محمد عبد الوهاب رفيقي يصر دوماً على الحديث عن مظلوميته، وعلى براءته من التهم التي وجهت له وحوكم بسببها، وعلى كونه لم يكن يوماً يؤمن بمنهج التكفير والتفجير، إلا أنه دائم الحديث عن تحولاته المعرفية، وتطور أفكاره خلال فترة السجن، بل يصرح مراراً بتخليه عن كل التصورات السلفية، وخروجه مطلقاً عن النسق السلفي، بل انخرط منذ خروجه من السجن في نقد المقولات السلفية وتفكيك خطابها، مما عرضه لانتقادات شديدة من أصدقاء الأمس، بلغت حد التكفير، فضلاً عن طرده من التجمعات التنظيمية للسلفيين[166].

ومن أبرز أفكاره ومواقفه بعد السجن دعوته لضرورة مراجعة التراث الإسلامي وتنقيحه من مغذيات التطرف[167]، وتصفية السنة النبوية من الروايات المخالفة للعقل

162 حسن الكتاني يحرم الاحتفال بالسنة الأمازيغية وأبوحفص يرد عليه.ناضور سيتي(.تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://cutt.ly/wRpITpw

163 الشيخ الكتاني يهاجم شيخ الطريقة الكركرية بالناظور و يتهمه بالتشبه بالبوذيين.أريفينو8 سبتمبر 2017 (.تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://cutt.ly/hRpISB1

164 يت الحكمة: «خرجة» الكتاني مؤشر على «حربائية» الفكر السلفي.هيسبريس 19 يوليوز 2013،(.تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://www.hespress.com/orbites/84575.html

الجبهة الوطنية لمحاربة التطرف تهاجم الكتاني بسبب موقفه من مزاولة المرأة لخطة العدالة.الجريدة 24، 24 يناير 2018 (.تاريخ الدخول14يوليوز2021) http://www.aljarida24.ma/p/societe/262068/

165 محمد عبد الوهاب رفيقي. يوتوب، ضيف الأولى، القناة الأولى، المغرب 26 فبراير2018(.تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://www.youtube.com/watch?v=OkkzK7831JM

166 علماء المغرب العربي يقيلون رفيقي بسبب رأيه حول المساواة في الإرث، cnn عربي 24أبريل2017،(تاريخ الدخول 14يوليوز2021) https://cutt.ly/TRpOWiT

167 محمد عبد الوهاب رفيقي.محاضرة بمركز مدينتي بأيت ملول 18 يونيو 2017، (.تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://www.youtube.com/watch?v=WH6s7PVy8Yo

والعلم وحقوق الإنسان ولو تعلق الأمر بصحيح البخاري[168]، ودفاعه عن مبدأ حرية الفكر والعقيدة[169]، والتمييز بين الديني والدنيوي[170]، والمساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق[171]، وقد أسس لهذه الأهداف مركز الميزان لمحاربة الإرهاب والتطرف، ثم مركز وعي للدراسات والوساطة والتفكير، فضلاً على حضوره الدائم بالمؤتمرات والندوات واللقاءات الإذاعية والتلفزية.

مراجعات القواعد: اللجنة المشتركة للدفاع عن المعتقلين الإسلاميين

رغم أنه من الصعب الحديث عن مراجعات متعلقة بقواعد السلفية الجهادية، لعدم وجود أي تنظيم مهيكل، إلا أن التعبير الوحيد الذي عرفه هذا التيار بعد أحداث «الربيع العربي»، هو ما عرف ب «اللجنة المشتركة للدفاع عن المعتقلين الإسلاميين»، وقد كان تأسيسها وطرق اشتغالها نقلة نوعية في تفاعل التيار الجهادي مع الواقع، وإن لم يعلن المعنيون عن أي تغيير في القناعات والأفكار.

تأسست اللجنة المشتركة شهر نونبر 2011، وضمت بالأساس عدداً من المعتقلين السابقين على خلفية ملفات الإرهاب، وجزءاً من عائلات المعتقلين وذويهم، وكان الهدف المعلن هو «التواصل مع الجمعيات الحقوقية» و «تمثيل المعتقلين لدى الجهات الرسمية»، و « تنسيق الخطوات».

وقد شاركت اللجنة في احتجاجات 20 فبراير بقوة، وتمكنت من فرض نفسها كمخاطب إعلامي وناطق رسمي للقضية، وأصدرت عدداً من البيانات والتسجيلات الصوتية والمرئية، تتضمن تعليقاً على مستجدات الملف، أو توثيقاً لما تعتبره «تجاوزات أمنية»، أو تضامناً مع المعتقلين في صراعهم مع إدارات السجون، كما أنها حضرت عدداً

---

168 محمد عبد الوهاب رفيقي،صحيح البخاري مجهود بشري غير مقدس، لكنه مهم، موقع تيلكيل عربي، 2نونبر2017(تاريخ الدخول 14 يوليوز2021) https://cutt.ly/rRpOS4v

169 أبو حفص: الدولة الوطنية من واجبها حماية الطوائف الدينية، موقع الدار، 18أكتوبر2018، (تاريخ الدخول14 يوليوز 2021) https://aldar.ma/2813.html

170 أبو حفص:العلاقات الأفقية مع الآخرين دنوية ولا علاقة لها بالدين،5 موقع فبراير،يوليوز2019(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://www.febrayer.com/648133.html

171 محمد عبد الوهاب رفيقي. يدعو إلى فتح نقاش حول الإرث.القناة الثانية المغربية،برنامج حديث الصحافة 2 أبريل 2017(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://www.youtube.com/watch?v=Zp2tDEm3YJg

من الندوات واللقاءات الخاصة بالموضوع كممثل للمعتقلين، بل إن أول لقاء عقده وزير العدل في ذلك الوقت مع جمعية مدنية كان مع اللجنة المشتركة[172].

رغم أن اللجنة المشتركة كانت تحاول دائماً تفادي الدخول في صراعات إيديولوجية، وكانت تقدم نفسها تنظيماً حقوقيًّا غير مرتبط بالتيار الجهادي[173]، إلا أنها لم تنجح في ذلك كليًّا، وكانت تضطر أمام ضغط المتعاطفين أحياناً للخروج عن هذا الحياد، كتنظيمها للوقفات المنددة بالرسوم المسيئة للنبي[174]، مع رفع الأعلام البيضاء والسوداء وهي من شعار الجهاديين[175]، كما أن بعض المتكلمين خلال الوقفات التي كانت تنظمها اللجنة كل جمعة، دعا الشباب للالتحاق ببؤر القتال بسوريا[176]، فضلًا عن سكوت اللجنة عن إبداء موقف من الالتحاق بهذه الجهات، مع أن عدداً من قياداتها أعلنوا التحاقهم بها، بل إن الناطق الرسمي باسم اللجنة وأحد أشهر ناشطيها أنس الحلوي، التحق بجبهة القتال بسوريا، وقتل على يد الجيش السوري النظامي.

إلا أن هذه الانفلاتات لم تكن منهجاً عاماً للجنة، بل يمكن اعتبار تأسيس اللجنة وطريقة اشتغالها نقلة وتطوراً في العمل لدى التيار الجهادي، ويظهر ذلك فيما يلي:

تعرف اللجنة نفسها ب «أنها لبنة من لبنات العمل الحقوقي»[177] بالمغرب، وهي بذلك تعلن التزامها بالعمل السلمي والحقوقي، ضمن القوانين والأطر التي وضعتها الدولة بتوافق مع المجتمع المدني، وهو ما يناقض مبدأ «الحاكمية» و»التحاكم لغير شرع الله»، كما أنه يشرعن للمسالك السلمية التي تتعارض مع «حتمية المواجهة» وكون القتال الوسيلة الشرعية الوحيدة لهزم «الطاغوت»[178].

172 وزير العدل يلتقي لجنة المعتقلين الإسلاميين،موقع هسبريس10يناير2012(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://cutt.ly/SRpPoap

173 من نحن، موقع اللجنة المشتركة للدفاع عن المعتقلين الإسلاميين(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://cutt.ly/1RpPgO9

174 سلفيُّون يحتجون ضد «شارلي» ويتوعدون المسيئين ب»الرد الإلهي»،موقع هسبريس23يناير2015(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://cutt.ly/0RpPbSg

175 في الذكرى الـ13 لأحداث 16 ماي.. السلفيون يرفعون الراية البيضاء،موقع اليوم24، 16مايو2016،(تاريخ الدخول14يوليوز2021) https://alyaoum24.com/597318.html

176 القبض على الشيخ السلفي بالناظور عبد الرزاق أجحا و هو في طريقه الى "داعش" ليبيا، موقع اريفينونيت 9مارس2015(تاريخ الدخول14يوليوز2012) https://cutt.ly/yRpPXHq

177 من نحن،مرجع سابق

178 محمد مصباح، الجهاديون المغاربة جدل المحلي والعالمي، مركز الجزيرة للدراسات 2021

ولا يمكن القول إن الجهاديين المنضوين تحت لواء اللجنة قد غيروا قناعاتهم بخصوص هذه المبادئ، كل ما في الأمر، أنهم بحثوا عن تبريرات ومسوغات للدخول في مثل هذا العمل، وهو ما يعتبر تطوراً رغم محدوديته الفكرية.

مشاركتها في مظاهرات 20 فبراير، ورغم أن مطالبها كانت مرتكزة على معتقلي ملفات الإرهاب، إلا أنها اضطرت أحياناً لبناء تحالف تكتيكي مع المكونات الأخرى للحركة، سواء من إسلاميي العدل والإحسان، والتي يعتبرها الجهاديون «حركة ضالة»، أو حتى من التيارات الحداثية والعلمانية، بل كانت اللجنة تحضر الاجتماعات التنسيقية بمقرات «الجمعية المغربية لحقوق الإنسان»[179]، وهي جمعية يغلب على أعضائها محاربة التوجهات الدينية بمختلف أشكالها، و يعتبر الجهاديون كثيراً منهم «ملاحدة» و «شيوعيين»، ولم يكن يتصور قبل أحداث «الربيع العربي» وقوع مثل هذا التنسيق.

حضور المرأة بشكل لافت، سواء على مستوى التمثيل داخل اللجنة، أو من خلال الأنشطة النضالية، فقد كانت حسناء مساعد زوجة أحد المعتقلين ناطقة رسمية باسم اللجنة، تخاطب وسائل الإعلام، وتقدم التصريحات وتعلق على المستجدات المتعلقة بالملف، كما كانت فتيحة المجاطي، والتي تولت فيما بعد منصباً قياديًّا بداعش، من أبرز نشطاء اللجنة، وأكثرهم حضوراً بالاعتصامات والوقفات المنظمة، قبل أن ينشب الخلاف بينها وبين أنس الحلوي، ويصل صداه لمشايخ التيار الجهادي بالعالم، والذين أصدر أحدهم (هاني السباعي) حكماً عبر السكايب لصالح المجاطي، مما يدل على قوة حضورها داخل المشهد الجهادي[180].

المشهد السلفي بعد عشر سنوات من «الربيع العربي»:

بعد كل هذا المخاض الذي عرفته الحالة السلفية بالمغرب بعد عشر سنوات من «الربيع العربي»، وبعد سلسلة المراجعات التي عرفتها أغلب توجهات التيار وتعبيراته، نجد أنفسنا أمام مشهد مختلف تماماً عما كان عليه الحال قبل الحراك.

---

179 من ذلك اللقاء الذي نظمته اللجنة المشتركة يوم 20نونبر 2012حول سياسية التعذيب في السجون المغربية، بمقر الجمعية المغربية لحقوق الإنسان بالرباط، وحضره عدد من ناشطي الجمعية واللجنة إضافة لعمر الحدوشي أحد شيوخ السلفية الجهادية،موقع اللجنة (تاريخ الدخول 14يوليوز2021) http://www.ccddi.org/index/news.php?extend.498

180 الحكم النهائي في قضية السيدة أم آدم لهاني السباعي،مدونة آم الشهيد أدم كريم المجاطي، (تاريخ الدخول14يوليوز2021) blog-post_6350.html/06/http://oumadamelmejjati.blogspot.com/2013

فالسلفية العلمية التقليدية انحسر دورها داخل المجتمع بشكل لافت، ولم تعد قادرة على استقطاب الشباب ولا عقد اللقاءات الجماهيرية، وذلك عائد لعدة أسباب:

تغير الأجندات السياسية، وعدم حاجة النظام لعقد أي تحالف مع هذا التيار، فالتيارات اليسارية عقدت صلحاً تاريخيًّا مع الدولة عبر مسلسل «الإنصاف والمصالحة»، وجماعة العدل والإحسان فقدت كثيراً من قوتها وتأثيرها بعد وفاة مرشدها عبد السلام ياسين، مما أدى لتهميش هذا التيار، بل التضييق عليه أحياناً.

إغلاق «دور القرآن» بشكل نهائي، وهي التي كانت تعتبر محاضن هذا الفكر، ومراكز الدعاية والاستقطاب، ورغم كل محاولات إعادة فتحها، وتكييفها مع التوجه الديني للدولة، خصوصاً بعدما ما قدمه هذا التيار من خدمات إبان حراك عشرين فبراير وعند التصويت على الدستور، إلا أنها أغلقت سنة 2013 بشكل نهائي.

انخراط كثير من نشطاء التيار بالمؤسسات الدينية الرسمية، وتبني الخطاب الرسمي، والاختيارات المذهبية، والتي لا تتفق مع أصول الإيديولوجية السلفية، رغم محاولة البعض التوفيق بينها.

السياسة الدينية الرسمية المتبعة بعد أحداث 16 ماي 2003، والتي روجت بقوة للإسلام الصوفي الأشعري، ووظفت في ذلك مختلف وسائل الإعلام الرسمية، واعتبرت خطابها هو المحصن من التطرف، مما ولد استياء لدى كثير من الشباب من كل ما له علاقة بالسلفية.

الدور الذي تلعبه وسائل التواصل الاجتماعي في إظهار كثير من تناقضات الخطاب السلفي التقليدي، والموقف السلبي من كثير من شيوخه، خصوصاً بعد «الربيع العربي» وتداعياته على المنطقة.

أما السلفية الجهادية فيمكن القول إنه لم يعد لها أي تعبير بالحالة المغربية، فما عرف ب «الشيوخ» قد افترقت مساراتهم بشكل كبير جدًّا، فمحمد الفزازي لم يعد له أي تأثير على التيار، بل أعلن الطرفان تبرأ كل واحد منهما من الآخر، ولم يعد له نشاط سوى بعض الخرجات الإعلامية، فيما محمد عبد الوهاب رفيقي ذهب بعيداً في مراجعاته، ولم يعد محسوباً على الإسلاميين، فضلاً عن السلفيين، بسبب انتقاده

لحركات الإسلام السياسي جملة، وتبنيه لعدد من المواقف «الحداثية»، وإن كان ذلك من داخل النص الديني.

أما حسن الكتاني وعمر الحدوشي فيمكن اعتبارهما ما بقي من شيوخ «السلفية الجهادية»، فقد صرحا مراراً كما سبق ذكره عن عدم تراجعهما عما كانا عليه من أفكار ومقولات، فضلاً عن ارتباطهما الدائم باللجنة المشتركة ومختلف الناشطين الجهاديين، وتأييدهما للفصائل الجهادية بسوريا، إلا أن تأثيرهما «الجهادي» لا يكاد يعرف، بسبب السياسة الأمنية التي أصبحت متشددة في الباب، والتي لا يمكن لها أن تسمح بوجود هذا التيار علناً، أو تنظيمه لأي أنشطة أو تجمعات، كما كان عليه الحال في السابق.

وهذا ما دفع حسن الكتاني للتنسيق مع التيار المنشق عن المغراوي، وظهوره على المنصات التابعة له، وتوظيفه في حملات الدفاع عنه بعد الحملات التي يتعرض لها أحياناً، بعد تهجمه أو تكفيره لبعض المثقفين أو الناشطين المدنيين، أو تبنيه لبعض المواقف المتشددة تجاه بعض التعبيرات العرقية أو الجنسية.

فيما المكون الجهادي بالمغرب يقتصر اليوم على «الخلايا الإرهابية» المرتبطة بداعش، والتي تعلن السلطات بين الفينة والأخرى القبض عليها، أو ما يعرف ب «الهجرة الجهادية»، والتي كانت نشيطة في السابق نحو سوريا والعراق، واحتل المغاربة الصفوف الأولى في أعداد الملتحقين، قبل أن تتحول هذه الهجرة بعد هزيمة داعش بشكل أخف نحو ليبيا والساحل الإفريقي.

ولعل التيار المنشق عن جماعة المغراوي، والذي يمكن تسميته ب «السلفية الحركية»، هو أنشط هذه الاتجاهات في الواقع المغربي، بسبب مرونته الفكرية، وانفتاحه على العمل السياسي والاجتماعي، وتوظيفه لوسائل الإعلام، واستثمار ذلك للتقرب من مختلف الاتجاهات السلفية، ففتح منصاته حتى لشيوخ التيار الجهادي كحسن الكتاني والبشير عصام، بل حتى شيوخ التيار الحركي كالتوحيد والإصلاح، فقد حل أحمد الريسوني القيادي بالحركة ضيفاً على مؤسسات هذا التيار أكثر من مرة، بل إنه فضل مراراً أن يكون خروجه الإعلامي عبر موقع «هوية بريس» التابع لهذا الاتجاه.

ما يمكن قوله ختاماً، هو أن السلفية بالمغرب كسائر الدول، تعيش يوماً بعد يوم مرحلة العودة إلى الانحسار والضعف، وإن كانت لن تموت أبداً، لكنها ستتعرض لمزيد من التشظي والانقسام، وهو ما سيؤدي لضعف انتشارها، وقلة أتباعها، وفقدان الرموز المؤثرة التي هي من أهم مقومات استمرار أي حركة فكرية وإشعاعها.

كما أن توقف أو ضعف الدعم المالي الذي كان تتلقاه هذه التيارات من الخليج من شأنه إضعاف حضورها في المجتمعات الإسلامية، فضلاً عما وقع من تحولات على مستوى السلطة ومدى حاجتها لتيارات بدأت تفقد تأثيرها المعرفي على الأجيال الجديدة، مما يعني أننا إما أمام نهاية الظاهرة، أو تحولها لتعبيرات مختلفة أقرب إلى الواقع، وأكثر عناية بقضايا الشأن العام.

الحراك الثوري العربي و المسألة السلفية في الكويت

مبارك الجِرِي

مقدمة

تسعى هذه الورقة إلى فهم الحالة السلفية في الكويت بعد اندلاع ثورات الربيع العربي ومدى تأثرها بالتحولات السياسية التي شهدتها تونس ومصر وليبيا واليمن وسوريا، مع الأخذ بعين الاعتبار طبيعة البيئة السياسية الكويتية وما تتميز به من خصوصية في شبه الجزيرة العربية لا سيما فيما يتعلق بحرية المشاركة السياسية وتطور المسألة الحركية التي تعود إلى بداية عشرينيات القرن المنصرم وحتى الوقت الحاضر.

إن قراءة واقع التيار السلفي في الكويت بعد الحراك الثوري العربي بحاجة إلى فهم طبيعة نشأته وأهم محطاته التاريخية. يقول أستاذ العلوم السياسية في جامعة الكويت فلاح المديرس: «يكمن السبب الرئيس وراء ظهور الجماعة السلفية في الكويت في طموحها بأن تكون منافساً للجماعات الدينية التي بدأت في الظهور في الكويت منذ عام 1947، مثل (جماعة الاخوان المسلمين)، (حزب التحرير)، (جماعة التبليغ)»[181]. و يمكن القول إن فكرة الحركة الاجتماعية المضادة للحركات الإسلامية الأخرى هي أحد الأسباب الرئيسة التي تقف وراء تحول السلفية من مجرد نشاط فكري إلى تيار دعوي منظم في منتصف الستينيات وحركة سياسية في مطلع ثمانينات القرن الماضي، وهذا ما يمكن استنتاجه من أسباب تأسيس الجماعة السلفية التي ذكرها الشيخ عبدالله السبت في مقابلة أجرتها معه مجلة الفرقان . يقول السبت : إن نشأة الجماعة السلفية بالكويت تعود إلى عدة أمور من بينها أن جماعة الاخوان المسلمين و جماعة التبليغ لم تخدما العقيدة الصحيحة، أضف إلى هذا سعيهما إلى الغايات الحزبية الضيقة. [182]

---

181 المديرس، فلاح (1999)، الجماعة السلفية في الكويت النشأة والفكر والتطور (1965 – 1999)، ط1، الكويت: دار قرطاس للنشر. ص7

182 المصدر نفسه، ص 8

ومع أن الدعوة والأعمال الخيرية والأنشطة الثقافية الإسلامية هي من أهم أهداف تأسيس (جمعية إحياء التراث الإسلامي) في عام 1981، إلا أن هذا الكيان صار مظلة لتوجهات سلفية مختلفة تبلورت في بداية الأمر مع بروز ضرورة الدمج ما بين التخصص السياسي والتخصص الدعوي التي نادى بها الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق في خطاباته وكتاباته[183] . لقد أسست الفروق ما بين خطابات وأفكار الشيخ عبد الله السبت والشيخ عبد الرحمن الخالق توجهين: الأول، أصولي يقوم نشاطه على المجال الدعوي. والثاني، حركي يسعى إلى المشاركة في الحقل السياسي بشكل واسع[184]. وقاد اختلاف توجهات هذين الاتجاهين إلى الانفصال النهائي بعد انتخابات عام 1981 البرلمانية. هذا التحول الذي شهدته الدائرة السلفية أنتج اتجاهات وتيارات سلفية مختلفة وأعتقد أنها المدخل الذي مهد لتشظي هذا المكون إلى عدة حركات سلفية وهو ما اتضح بعد تحرير دولة الكويت من الاحتلال العراقي في عام 1991، فلم تعد (جمعية إحياء التراث الإسلامي) هي الكيان الجامع للتيار السلفي[185].

وتجدر الإشارة إلى أن التاريخ السياسي الكويتي الحديث لا سيما الممتد منذ المجلس التأسيسي عام 1961 وحتى ما قبل اندلاع أولى ثورات الربيع العربي عام 2010 مليء بالتطورات والأحداث السياسية التي انعكست على الداخل السلفي بشكل مباشر، سواء كانت هذه التطورات ناجمة عن أسباب إقليمية أو محلية والتي ساهمت في تحولات المكون السلفي الكويتي سواء كانت فكرية أو تنظيمية. ولعل أهم حدث هو الانشقاق التنظيمي الأول الذي وقع داخل الجماعة السلفية في عام 1996، والذي مهد لزيادة عدد الحركات السياسية الإسلامية ذات التوجه السلفي. هناك روايتان تفسران هذا الانشقاق ، الأولى هي الغزو العراقي والانقسام السلفي الداخلي ما بين (جمعية إحياء التراث الإسلامي) التي تبنت موقف هيئة العلماء في المملكة العربية السعودية بجواز الاستعانة بالقوات

183 أبو رمان، محمد (2016)، الصراع على السلفية قراءة في الأيديولوجيات والخلافات وخارطة الانتشار، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. ص 58

184 Freer, Courtney (2015), The rise of pragmatic Islamism in Kuwait›s post- Arab Spring opposition movement, Brookings Institution: https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/07/kuwait_freer-finale.pdf

185 Pall, Zoltan (2014), Kuwaiti Salafism and its growing influence in the Levant, Carnegie: https://carnegieendowment.org/2014/05/07/kuwaiti-salafism-and-its-growing-influence-in-levant-pub-55514

الأمريكية و توجه متأثر بتيار الصحوة الرافض لهذا التدخل ، أما الثانية فهي الاحتجاج على تأثير الفكر السلفي السعودي (المدخلي) و تغلغله في الجماعة السلفية أو كما يصفه أستاذ الشريعة بجامعة الكويت عبدالرزاق الشايجي «محاولة سعودة الفكر السلفي في الكويت»[186]، وليس الاختلاف على الاستعانة بالقوات الامريكية.

بعد عام 1996 وحتى عام 2006 ظهرت عدة سلفيات بتوجهات أيديولوجية وسياسية مختلفة، سنحاول رصد مدى تأثير الحراك الثوري العربي وتطوراته ولا سيما على خطابها الفكري وسلوكها السياسي والبعد التنظيمي.

أولاً: الحركات السلفية الكويتية وغاياتها.

تعتبر المملكة العربية السعودية المركز الرئيس لتأثير الدعوة السلفية المعاصرة على الدولة العربية -وخاصة تلك التي في شبه الجزيرة العربية- بعد تحالف الأسرة المالكة وعلماء السلفية على وجه الخصوص. لقد انعكست غايات واتجاهات مدارس السلفية السعودية المتباينة كالمدرسة السلفية التقليدية، والمدرسة الجامية، والتوجه الحركي والسلفية الجهادية على الحالة السلفية الكويتية وذلك من خلال عدة مراحل: الأولى، كانت في الستينيات حين شهدت الكويت نشاطاً للدعاة السلفيين. وكانت الثانية، حين تأسست الجماعة السلفية في السبعينيات ثم (جمعية إحياء التراث الإسلامي) في بداية الثمانينات التي انخرطت بسرعة في الحقل السياسي والنقابي. أما الثالثة، كانت في التسعينيات لا سيما بعد التطورات الحركية التي مر بها المكون السلفي[187].

مرت الجماعة السلفية في الكويت كما أوضحنا في المقدمة بصراعات فكرية داخلية كالخلاف بين التوجه الأصولي والتوجه الحركي، وأعتقد أن هذا الصراع كان بذرة انقسام وتشظي هذا المكون إلى أكثر من حركة. ويمكن توضيح توجه حركات (الجسم السلفي) وبعض أهدافها[188] في الجدول التالي:

---

186 مقابلة مع أستاذ الشريعة بجامعة الكويت عبد الرزاق الشايجي، الكويت، 6 يوليو 2021.

187 أبو رمان، وآخرون (2013)، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، م1، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 1095 - 1096

188 انظر الزميع، على (2020)، الحركات الإسلامية السنية والشيعية في الكويت (جماعة الاخوان المسلمين، الحركة السلفية، مجاميع حزب الدعوة وخط الامام – التيار الشيرازي) تطورها الفكري والتاريخي المسارات الصعبة. ج 2. ط2. الكويت: مركز نهوض للدراسات والنشر. ص 203 – 236

الحركة	التأسيس و أبرز ممثليها	التوجه والاهداف
<u>االتجمع السلفي:</u> (الذراع السياسي لجمعية احياء التراث الإسلامي)	(1992 م) - أحمد باقر - د. علي العمير - جاسم العون	- إقامة شريعة الله في الأرض. - تأكيد مبدأ الشورى. - أسلمة القوانين. - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. - التصدي لتيارات التغريب و مشا ر يعها . - محاربة الظواهر الأخلاقية السيئة.
<u>التيار المدخلي:</u> (تيار مستقل عن الجسم السلفي العام)	(أواخر ثمانينات القرن الماضي) - د. فلاح مندكار. - د. حمد العثمان. - الشيخ سالم الطويل. - د. محمد العنجري.	- وجوب تركيز نشاط ودعوة الحركة السلفية ودعوتها على القضايا العلمية في تطهير العقيدة والفقه، ورفض ما هو منحرف في الساحة الإسلامية العامة. - الاعتقاد بأن المشاركة السياسية وفق القيم الحديثة والمؤسسات السياسية البرلمانية والحزبية والنقابية تفسد عقيدة المرء. - رفض أي معارضة شعبية للنظام السياسي ووجوب طاعة الأنظمة من منطلق شرعي (وهذا ما يجعلها متقاطعة مع جمعية إحياء التراث).

الحركة السلفية: (السلفية العلمية سابقا وتمثل الانفصال العضوي الأول في تاريخ الجماعة السلفية)	(1996م) - د. عبد الرزاق الشايجي - د. حامد العلي. - د. وليد الطبطبائي.	- الاهتمام بالقضايا السياسية الكبرى والانفتاح على الشأن العام وهذا أدى إلى الخروج على الأطر الموروثة وتجديد الفكر السلفي.
تجمع ثوابت الأمة: (اتجاه أصولي سلفي غير منتظم مع جمعية إحياء التراث الإسلامي)	(2003 م) - محمد هايف المطيري. - د. بدر الداهوم. - أسامة المناور.	- الدفاع عن ثوابت الأمة ومصالحها. - تطبيق الشريعة الإسلامية. - محاربة التغريب والغزو الفكري. - الدعوة إلى الوسطية الحقيقية للإسلام ومحاربة التطرف. - تفعيل القوانين الموجودة التي تخدم القضايا الإسلامية وتوافق الشريعة
حزب الأمة: (حركة سياسية منشقة من الحركة السلفية)	(2005 م) - د. حاكم المطيري	- تشجيع التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة. - السعي إلى تعديل الدستور والقوانين بحيث تسمح صراحةً بتشكيل الأحزاب وتداول السلطة. - دعم الحريات السياسية وتأييد حقوق المرأة السياسية.

وانطلاقاً من الجدول السابق[189] يمكن القول إن الحركة السلفية وحزب الأمة هما عبارة عن حركتان احتجاجيتان مختلفتان عن الفصائل السلفية الأخرى التي تتقاطع مع جمعية (إحياء التراث الإسلامي) في بعض الأفكار والتوجهات السلفية التقليدية، ونجم هذا الاختلاف من اطروحات الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق التجديدية القائمة على ضرورة ولوج في الحقل السياسي بعقلية حركية متقدمة قادرة على التأقلم مع

189 Freer, "The rise of pragmatic Islamism," 8-9.

هامش الحرية السياسية. وتؤكد على هذه المسألة الباحثة الإنجليزية كورتني فرير في دراسة لها عن صعود التيار الإسلامي البراغماتي في الكويت بقولها: أنه بعد انشقاق الحركة السلفية عن جمعية (إحياء التراث الإسلامي) بقيادة الشيخ عبدالرحمن عبدالخالق، ركزت على قضية إصلاح النظام السياسي الكويتي سعياً إلى المزيد من المشاركة السياسية حتى أصبحت من أبرز الأصوات المعارضة للحكومة الكويتية ولا سيما بعد انضمام عدد من الشخصيات السياسية المحسوبة على القبائل الكويتية إليها و خاصة الدكتور حاكم المطيري أستاذ الشريعة بجامعة الكويت و مؤسس حزب الأمة بعد انشقاقه عن الحركة السلفية لخلافات تنظيمية مع الدكتور حامد العلي أمين عام الحركة السابق . وما يزيد التأكيد على تأثير فكر عبد الخالق -وإن كان بشكل غير مباشر- هو المسار السلفي المتقدم الذي أسسه د. حاكم المطيري مع حزب الأمة وخاصة في ما يتعلق بقضية الحريات السياسية، وليس المقصود هنا التطابق الفكري التام بين عبد الخالق والمطيري، ولكن أطروحات الأول (في كتابه المسلمون والعمل السياسي) فتحت الطريق أمام نقد أيديولوجيا المكون السلفي والتيارات الإسلامية بشكل عام فضلاً عن المراجعات الفكرية التي يمكن ملاحظاتها في كتاب الثاني (الحرية أو الطوفان). وأضيف إلى التوجه والأهداف تبنى حزب الأمة أيديولوجيا –خطاب الحزب السياسي- قائمة على عدة أمور منها[190]:

- حق الأمة في اختيار السلطة، ومشاركتها الرأي، ومحاسبتها، وخلعها، ومراقبتها، ونقدها.
- حرية الأمة في التفكير والتعبير، وحقها في الانتماء والتجمع السياسي والفكري.
- ضرورة احترام حقوق الإنسان وحريته التي جاءت بها الشريعة الإسلامية.
- وجوب تحقيق العدل والمساواة بين أفراد المجتمع أمام القضاء وفي تولي الوظائف العامة وفق مبدأ توافق الفرص.
- حق الأمة في التحاكم إلى الشريعة وخلع السلطة عند خروجها على أصولها القطعية.
- حق الأمة في الذود عن أوطانها وإخراج الاستعمار من أرضها وحماية مصالحها.

190 المطيري، حاكم (2008)، الحرية أو الطوفان دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 320

ومن التحليلات المهمة لخطاب حزب الأمة السياسي هو تحليل الباحثة اللبنانية كارين لحود في دراستها (الإسلام والسياسة في الكويت) عن تجديدية الخطاب بشكل عام « الذي يربط بين المبادئ المشتركة لجميع الحركات الدينية أي (الإسلام دين ودولة، والشريعة مصدر السلطات) وبين مشروع الإصلاحات الذي يعيد صياغة الضرورات التي هي من وجهة نظرهم دمقرطة البلاد ومصلحة المواطن تبعاً للشورى في الإسلام ..... وحاول التوفيق بين الأيديولوجية الديمقراطية والمتطلبات الدينية. وطالب بحكومة إسلامية ديمقراطية تمنح فيها الأغلبية البرلمانية السلطة لرئيس الوزراء[191].

ما سبق ليس القصد منه تقييم الأدبيات والأطروحات الفكرية والخطاب السياسي، بل هو إشارة مهمة لحجم التحولات الفكرية التي مهد لها الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق في كتاباته ومعتقداته والتي غيرت شيئاً من ملامح المكون السلفي سواء كان ذلك عبر نموذج الحركة السلفية أو حزب الأمة، والتي أعتقد أنها ستنتج حركات أكثر تقدماً وجرأة على التجديد في القادم من الأيام.

إن الهدف من العرض المختصر السابق هو ربط تحولات الماضي بتحديات الواقع الراهن وموقع الحركات السلفية منها. أحد هذه التحديات انعكاس الحراك الثوري العربي على الخليج العربي، وخاصة على دولة الكويت وأثر مخاض التحولات الديمقراطية بعد مرور عقد من الزمن عليها.

ثانياً: موالاة أم معارضة؟

الحراك السياسي ليس مفهوماً حديثاً في ثقافة المجتمع الكويتي السياسية، كما أنه يعتبر –في تقديري– من أهم مكوناتها، بمعنى أن هذه الظاهرة التي أسقطت بعض الأنظمة العربية في تونس، ومصر، وليبيا، واليمن وانعكست على بقية الدول العربية كان تأثيرها على دولة الكويت يكمن في رفع سقف التطلعات الإصلاحية، أما استيراد الفكرة الثورية فلم ترحب به القوى السياسية والشبابية والحركات الاجتماعية الفاعلة[192].

إن تاريخ الحركات الاحتجاجية والإصلاحية في دولة الكويت جدير بأن يُدرس وتُعاد قراءته وأن يحول إلى نص مترابط يمكن فهم طبيعة الثقافة السياسية الكويتية من

191 لحود، كارين (2017)، الإسلام والسياسة في الكويت، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 185

192 الجِري، مبارك (2016)، التيارات الإسلامية بالكويت بعد الربيع العربي: الحركة الدستورية الإسلامية نموذجاً، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات: https://studies.aljazeera.net/en/node/4091

خلاله بشكل أعمق. لا أقصد هنا أن المكتبة الكويتية تخلو من دراسات من هذا النوع، فهي موجودة إلا أنها نادرة، وهي روايات يحتاج بعضها إلى مراجعة لأنها تمثل أحيانا قناعة طرف وفهمه الخاص لتطور الحقل السياسي في الكويت ناهيك عن دور الرواية الرسمية في عملية التأريخ. ولعل الحركات التالية هي من أهم هذه الحركات وأبرزها خاصة في الألفية الثالثة:

الحركة	أسبابها	النتائج
نبيها خمسة (2006):	رفض التوجه الحكومي لتغيير الدوائر الانتخابية من 25 دائرة إلى 10 دوائر، والمطالبة ب 5 دوائر انتخابية يملك فيها الناخب الحق في اختيار أربعة مرشحين، مع العلم أن مجموع مقاعد البرلمان الكويتي هو 50 مقعدا تنتخب كل دائرة 10 مرشحين .	- ساهمت هذه الحملة المكونة من مجموعات شبابية ذات توجهات سياسية مختلفة فضلا عن بعض التيارات السياسية في تعبئة الشارع الكويتي ضد مشروع (10 دوائر). - نجحت الحملة في الضغط على أغلبية مرشحي برلمان (يوليو 2006 – 2008) لتبني مشروع (5 دوائر)، وهذا ما حصل عندما صوت هذا البرلمان لصالحه بالإجماع، باستثناء نائب واحد. - تم تطبيق قانون 42 لعام 2006 الذي يحدد توزيع الدوائر (5 دوائر ولكل ناخب حق الادلاء بصوته لأربعة مرشحين) على انتخابات البرلمان الثاني عشر (مارس 2008 – 2009).
ارحل (2009 – 2011):	هي حركة ضاغطة طالبت القيادة السياسية بإقالة رئيس الحكومة الكويتية الأسبق الشيخ ناصر المحمد الصباح بسبب تورطه في عدة قضايا فساد أهمها (مصروفات ديوان رئيس الوزراء، الايداعات المليونية وتضخم أرصدة بعض النواب، التحويلات المليونية).	- استقالة رئيس الوزراء الأسبق الشيخ ناصر المحمد الصباح في نوفمبر 2011. - لعبت هذه الحركة دوراً محوريا في تغيير تركيبة برلمان فبراير 2012 الذي أطلقت عليه تسمية (مجلس الأغلبية المعارضة).

كرامة وطن (2012 – 2014):	حراك سياسي تشكل في أكتوبر عام 2012 بعد إصدار أمير البلاد السابق الشيخ صباح الأحمد الجابر الصباح (مرسوم ضرورة) يدعو إلى تقليص عدد الأصوات من أربعة أصوات إلى صوت واحد بنظام خمسة دوائر انتخابية، وكان من أهداف هذا الحراك مقاطعة هذه الانتخابات، واستمر لغاية منتصف عام 2014.	- أنتج هذا الحراك حركة مقاطعة انتخابات الصوت الواحد التي قاطعت انتخابات برلمان ديسمبر 2012 المبطل الثاني وبرلمان 2013 المنحل في أكتوبر 2016. - في منتصف عام 2014 تراجع تأثير هذا الحراك لأسباب عديدة أهمها سحب جنسية عدد من الفاعلين السياسيين (أغلبهم من أبناء القبائل). - لم تعد المقاطعة السياسية حركة منظمة كما كانت في السابق، بسبب تحولات موقف غالبية التيارات السياسية وبعض النخب السياسية المؤثرة. وهذا ما زاد نسبة المشاركة في مجلسي 2016 و2020 مقارنة بمجلسي ديسمبر 2012 المبطل و2013 المنحل.

لقد وضعت حملة (نبيها خمسة) المسار الاحتجاجي الذي تابعه حراك (ارحل) الذي سبق الحراك الثوري العربي وتزامنت نتائجه مع سقوط بعض الأنظمة العربية. هذه الحملة أسست قاعدتين أساسيتين، الأولى أنها خلقت نموذجاً لوجستياً للتعبير عن الرأي عبر استخدام ساحة الإرادة -الساحة المقابلة لمبنى البرلمان الكويتي– كمساحة رئيسة للاحتجاج واستخدام الوسائل الحديثة كالمنتديات والمدونات ووسائل التواصل مثل الرسائل النصية لمخاطبة الجهات الرسمية كالحكومة أو البرلمان. والقاعدة الثانية هي أنها خلقت المناخ السياسي الذي أدى إلى تشكيل نموذج جديد من المعارضة السياسية التي مهدت لحملة (ارحل) ومن ثم (كرامة وطن) والحراك الشبابي[193].

إن تفاعل بعض القوى الشبابية والمكونات السياسية مع موجة التحولات الديمقراطية في بعض الدول العربية يعود إلى حركية المجتمع الكويتي وفاعلية مؤسسات

193 مقابلة مع الناشط السياسي الكويتي خالد الفضالة، الكويت، 8 يوليو 2021

المجتمع المدني، ويعلل هذا ميراث قديم يعود إلى عشرينات القرن الماضي، وإلى زمن أقدم أيضا كما ذكرت في بداية الورقة. إذاً يمكن وصف أثر ثورات الربيع العربي على الحقل السياسي الكويتي بأنه العامل الذي رفع سقف الخطاب الإصلاحي لدى بعض النخب والقوى السياسية. ولكن بعد مرور تسع سنوات على آخر حراك (كرامة وطن) –على الرغم من استمرار بعض الاعتصامات السياسية- شهدت الساحة السياسية عدة تطورات وتغيرات لا يمكن عزلها عن آثار مرسوم الضرورة (الصوت الواحد) أهمها فقدان التوازن بين القوى السياسية، وضعف دور النخب السياسية، فضلاً عن آثار الثورات المضادة لا سيما على تيارات الإسلام السياسي (السنية) في الكويت. [194]

إن الراصد لحالة التيار السلفي وعلاقته بالحركات الاحتجاجية الضاغطة والتطورات السياسية المحلية، سيلاحظ هشاشة هذا التنظيم وضعفه، وأعتقد أن هذا يرجع إلى بواعث تأسيس هذا التنظيم السياسية في بداية الأمر -كما أشرت سابقا- بالإضافة إلى أسباب أخرى كالأخطاء التنظيمية، وانعدام كفاءة بعض قيادات هذا التنظيم، وعدم وضوح الرؤية، وعدم البت في مسألة سرية التنظيم والترشح للبرلمان، وعدم اهتمام قيادات التنظيم بتقييم الأعضاء للمستجدات والتطورات السياسية[195].

وعن موقف التيار السلفي من ثورات الربيع العربي يذكر الباحث الكويتي علي الزميع: «لقد شهدت الفصائل السلفية العديد من الانشقاقات، وخاصة بعد حالة الحراك الجماهيري في الكويت المتلازمة مع الربيع العربي العام، و بالأخص ما بعد الحراك المناهض لقانون الصوت الواحد و مقاطعة الانتخابات التي تلتها ... وتزايدت ظاهرة الانشقاق التنظيمي داخل الفصائل السلفية نتيجةً لرفض الكثير من عناصرها و قياداتها السياسية و الفكرية موقف الجمعية وواجهتها السياسية (التجمع السلفي)، فاتخذوا موقفاً مخالفاً تمثل في اصطفافاهم مع صفوف المعارضة؛ كموقف نوابهم في مجلس الأمة : خالد السلطان و عبداللطيف العميري و د. محمد الكندري ، مع الكثير من قواعدهم و عناصرهم في مناطق انتخابية عديدة». [196]

إن التصنيف المتكرر للتيار السلفي - في بعض الدراسات - كمجموعتين الأولى أصولية والأخرى حركية لم يعد مناسباً لتفسير الحالة السلفية السياسية في الكويت

194 انظر الجِري، مبارك، (التيارات الإسلامية في الكويت بعد الربيع العربي)، مصدر سابق

195 الشيباني، محمد، (2016) لماذا فشل التجمع السلفي في انتخابات 2016؟ https://cutt.ly/fRp6JWC

196 الزميع، علي، الحركات الإسلامية السنية والشيعية في الكويت، مصدر سابق، ص 210 – 211

خاصة بعد الحركات الاحتجاجية، و التي تزامنت مع الحراك الثوري العربي على وجه الخصوص، لأن جميع الفصائل السلفية أصبحت حركية سواء كان هذا على المستوى السياسي أو الاجتماعي. لقد حل محل مصطلحي (الأصولي والحركي) مصطلحان يفسرأن توجه كافة المكونات السياسية في الكويت هما (موالاة ومعارضة) وعلى هذا الأساس أصبح يتم التقييم.

لم يكن موقف الفصائل السلفية من الحراك السياسي (ارحل، وكرامة وطن) على خط واحد وكان التباين هو العنوان الرئيس الذي يفسر واقع انشطار هذ المكون إلى حركات أكثر مما كان عليه الحال في الماضي، فهناك حركات كانت مناهضة للحركات الاحتجاجية المحلية ولما تمخضت عنه ثورات الربيع العربي كالتجمع السلفي الذي لم يعد يختلف خطابه في هذه المسألة بشكل خاص عن خطاب التيار المدخلي لا سيما في التحذير من نتائج الحراك السياسي وتحريمها سواء كان هذا على منابر المساجد أو في المحاضرات الدينية أو الصحف وحتى في وسائل التواصل الاجتماعي[197]. ولكن هل هذا التوجه هو نتيجة لقوة تأثير التيار المدخلي داخل جمعية (احياء التراث الإسلامي) أم سعياً نحو غايات سياسية معينة؟

لقد استفادت جمعية إحياء التراث من مواقفها المضادة للحراك الشبابي –وخاصة الحراك الذي طالب برحيل رئيس الوزراء الأسبق الشيخ ناصر المحمد الصباح، والحراك الاحتجاجي الرافض لمرسوم الصوت الواحد- سياسياً حيث تم تعيين أحد قياديها نائب البرلمان الأسبق علي العمير وزيراً للنفط (2014 – 2015) والأشغال العامة (2015 – 2016)، وزاد نفوذها أيضاً في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية وبيت الزكاة بعد أن كانت هذه المؤسسات تحت نفوذ تيار الإخوان المسلمين[198]. وفي المقابل تراجع رصيد التجمع السلفي شعبياً بعد سقوط جميع مرشحيهم في انتخابات برلمان 2016، ونجاح أعضاء محسوبين على معسكر المعارضة، مثل د. عادل الدمخي (منشق عن التجمع السلفي)، و د. وليد الطبطبائي (الحركة السلفية)، ومحمد هايف المطيري (تجمع ثوابت الأمة).

وأدخلت التطورات السابقة التيار السلفي في عملية تقييم ومراجعات داخلية ولكن بشكل بطيء؛ وهذا يعود إلى ضعف هذا التنظيم وسلسلة الانقسامات التي

197 Pall, Zoltan (2018), The Emir's Gift: Given a greater Role, Kuwait's Salafis face the cost, Carnegie: https://cutt.ly/6RaqhGG

198 Zoltan "The Emir's Gift",

شهدها، فضلاً عن سيطرة الموالاة من القيادات الرافضة لهذه العملية ولأي حوارات تجديدية ومراجعات تهدف إلى التغيير. يقول الباحث الكويتي علي الزميع» و المؤكد أن صدمة نتائج انتخابات نوفمبر (2016) و ما تلاها من أحداث و حوارات و تزايد الفرز الفكري والتنظيمي داخل التيار، تظهر وتنذر بعملية مراجعات جادة، وبإعادة النظر في هذا الفكر و الإيديولوجية التقليدية تحت ضغط مطالب المراجعة، بما يتلاءم مع متطلبات الواقع و احتياجاته»[199]. وبدا هذا واضحاً في تغييرات طفيفة في خطابات مرشحي التجمع السلفي (فهد المسعود، وحمد العبيد) في انتخابات برلمان 2020 الذين لم يحالفهم الحظ، وفي دعم التجمع لمرشح الدائرة الرابعة فايز الجمهور المحسوب على (تكتل 31 المعارض)، وتجدر الإشارة إلى أن السبب الرئيس في نجاح هذا المرشح في الانتخابات البرلمانية هو قاعدته القبلية في الدائرة الانتخابية الرابعة (قبيلة مطير).

ولا يمكن إغفال تأثير التيار المدخلي في تلك الفترة (2010 – حتى الآن)، والذي يمكن اعتباره حركة مضادة للمكونات السياسية الإسلامية المحسوبة على المعارضة سواء كانت داخل البرلمان أم خارجه (كالحركة السلفية، تجمع ثوابت الأمة، الحركة الدستورية الإسلامية) والحركات السياسية الإسلامية الاحتجاجية (كحزب الأمة). والجدير بالذكر أن هذه الجماعة لا تختلف أفكارها عن أفكار (جمعية إحياء التراث الإسلامي) خاصة في رفض توجه حركات المعارضة السياسية ووجوب طاعة الأنظمة من منطلق شرعي[200]، وقد يفسر هذا الالتقاء الفكري تأثير المدخليين على هذه الجمعية وذراعها السياسي التجمع السلفي في بعض الأحيان.

وفي دراسة تاريخية للتيار الجامي وخطابه الفكري أشار الباحث الكويتي مشاري المطرفي إلى شبكة انتشاره في الدول العربية وأهم رموزه، وخطابه الفكري[201]. وأتصور أن هذا الانتشار يشير إلى مسألة مهمة، هي القدرة على التنظيم وتوزيع الأدوار وإن كانت دعوية فقط، وهذان العاملان هما ما يوضح صفة هذا التيار الحركية. ولو لم تكن حركة كما يذكر رموزها وأتباعها بشكل مستمر لما صار لها تأثير واضح مؤخرا في الجسم

199 الزميع، علي (الحركات الإسلامية السنية و الشيعية)، مصدر سابق، ص 216

200 الزميع، علي، (الحركات الإسلامية السنية والشيعية)، مصدر سابق، ص 218

201 المطرفي، مشاري (2020)، الجامية في الميزان: دراسة موضوعية نقدية من بداية ظهورهم إلى وقتنا الحاضر، ط 2، الكويت: دار القراءة، ص 41 – 55

السلفي في الكويت. ويمكن القول إن مفهوم الحركة الاجتماعية الجديدة التي تستخدم الإعلام الحديث بغية التأثير ينطبق على تحركات هذا التيار في أي قضية سياسية يكون طرفا الخصم فيها المعارضة والحكومة.

إن موقع الحركات السلفية في الكويت من تطورات الساحة المحلية السياسية (الحركات الاحتجاجية) وانعكاسات ثورات الربيع العربي ولا سيما بعد انقلاب يوليو 2013 في جمهورية مصر العربية كشف عن شدة الصراع السلفي الداخلي الذي تجاوز الصراع مع التيارات السياسية الأخرى على اختلاف توجهاتها وأفكارها السياسية ، وهذا ما يؤكد على التصنيف السابق (الموالاة والمعارضة)، فالخلاف ليس موضوعه الجمع ما بين السياسة و الدعوة أو المسألة الحركية، لأن الأمر كما أوضحت في السطور السابقة هو أن كل المكونات السلفية صارت حركية سواء علمت أو لم تعلم، و لعل طبيعة البيئة السياسية و هامش حرية المشاركة السياسية في الكويت تقفان وراء هذا التحول. ذكرت الباحثة الإنجليزية كورتني فرير: بعد الانقلاب العسكري في مصر حدث هناك تقارب واضح ما بين بعض القوى الإسلامية –وخاصة بعض الحركات السلفية والإخوان المسلمين- والحركات السياسية المعارضة في الكويت، وسبب هذا التغير هو الحصول على تغطية سياسية تساعد هذه القوى على عدم الوقوع في أي إشكالية شبيهة بإشكالية عدم تعاون الإسلاميين في مصر مع الأحزاب السياسية الأخرى.[202]

وتجدر الإشارة إلى أن تحولات المكون السلفي في المملكة العربية السعودية لا سيما بعد وفاة العالمين عبد العزيز بن باز ومحمد بن صالح العثيمين لم يكن لها تأثيراً كبيراً على الحالة السلفية في دولة الكويت وخاصة بعد الحراك الثوري العربي. وإن كان هناك تأثير فهو مختلف تماماً عن التأثير في حقبة الستينيات والسبعينيات والثمانينيات، بمعنى أن أساليب التأثير تغيرت في هذا الوقت، ومثال على ذلك منصات دور النشر السعودية (كمركز تكوين، ومركز نماء) ودورها في نشر تطورات الفكر السلفي فضلا عن دور وسائل التواصل الاجتماعي. وهذا يؤكد على أن الظاهرة السلفية بدأت تتبنى فاعلية جديدة ومختلفة سواء كان ذلك على مستوى المؤسسات أو الأفراد[203].

---

202 Freer, “The rise of pragmatic Islamism,” 13-14.

203 مقابلة شخصية مع الباحث الكويتي في الفكر السياسي الإسلامي عبد الرحمن الجميعان، الكويت، 10 يوليو 2021

خاتمة:

إن من أهم العوامل الضابطة لسلوك غالبية الحركات السياسية الإسلامية في الكويت هي طبيعة النظام السياسي والبيئة السياسية وثقافة المجتمع السياسية ناهيك عن طبيعة المكونات الاجتماعية، والتأقلم مع هذه المكونات هو ما يحدد مدى فاعلية هذه الحركات. لقد لعبت ريعية النظام الكويتي دوراً مهماً ومازالت في خريطة القوى السياسية وتفاعلاتها، فهي التي تتحكم بمصادر النفط ومداخيله المالية، وهي المسؤولة الأولى عن توزيع المال (على شكل رواتب أو منح أو مساعدات مالية.. الخ)، وإدارة الثروة هي من صميم عمل النظام الحاكم الذي يملك التأثير الأقوى على الحقل السياسي[204].

والحركات السلفية –باستثناء حزب الأمة حتى الوقت الراهن- لا تخرج عن المعادلة السابقة، وهذا يفسر مسألة مهمة في تحولات علاقة بعض مكونات الإسلام السياسي -كالتيار السلفي والإخوان المسلمين- في علاقتها بالنظام الحاكم، وهي السعي نحو امتلاك النفوذ والوصول إلى موارد الدولة. والصراع على قيادة بعض مؤسسات الدولة وخاصة (وزارة الأوقاف، وبيت الزكاة) من أهم الأمثلة على ذلك. ويمكن القول إنه كلما كان توجه الحركات السياسية الإسلامية قريباً من توجه المعارضة كلما أثر سلباً على نفوذها في مؤسسات الدولة. وتفاعل هذه الحركات مع مستجدات الحقل السياسي سواء كانت محلية أو انعكاساً للتطورات الإقليمية يمكن فهمه في هذ الإطار.

لقد تأثرت الحالة السلفية من الحركات الاحتجاجية المتزامنة مع الحراك الثوري العربي تنظيمياً بشكل أساسي أكثر من الجانب الفكري، ويتضح ذلك في عدة أمور، أولها: سلسلة انشقاقات بعض رموزها الرافضة لتوجه التجمع المتأثر بالتيار الجامي وطريقة تعامله مع الحراك السياسي سواء الذي طالب برحيل رئيس الوزراء أو الذي اعترض على مرسوم الصوت الواحد. وثانيها: زيادة التقارب بين الفصائل السلفية (وبشكل خاص الحركة السلفية وبعض المنشقين عن التجمع السلفي) والحركة الدستورية الإسلامية (الذراع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين) خاصة في طريقة تفاعلها مع الحقل السياسي، ويؤكد ذلك الباحث الأمريكي ناثان براون بقوله: أنه كلما انغمس السلفيون في

204 النقيب، خلدون (2008)، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية من منظور مختلف، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 122 – 123.

السياسة في الدول شبه الشمولية كلما كان تصرفهم كالإخوان المسلمين[205]. وثالثها: زيادة عدد السلفيين المستقلين أو الذين لا يلتزمون بأي تنظيم أو حركة، ورابعها: محدودية التأثير السلفي السعودي على المكونات السلفية في الكويت.

205 Brown, Nathan J (2012), When Victory is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics, Ithaca: Cornell University Press, 239.

المناقشات

مدير الجلسة: أ. صلاح الدين جورشي

صلاح الدين جورشي:

هذه الجلسة ستدور حول ظاهرة السلفية، الظاهرة التي شغلت الجميع وشغلت أنصارها وشغلت منافسيها داخل إطار ما يسمى بالحراك الإسلامي وشغلت العالم حكوماتاً وكذلك شعوباً.

وهذه الجلسة ستكون ممتعة لأنها ستحاول من خلال المداخلات الأربع أن تسلط أضواء متعددة على هذه الظاهرة من حيث النشأة من حيث مضامينها وطموحاتها، من حيث ما حققت وما خسرته في معاركها المتعددة التي خاضتها، وخاصة سنتوقف عند نتائج هذه المعارك، ومآل هذه الظاهرة، كيف سيكون مصيرها؟ وهل سيكون لها التأثير المستقبل على السياسة؟ ولكن أيضاً على مستوى الأفكار والمعتقدات؟ وستكون البداية مع الصديق العزيز محمد أبو رمان الذي قدم لوحة في ورقته مهمة؛ لأنه حاول أن يسيطر على هذه الظاهرة ويضعها في سياقاتها العامة والخاصة، سياقاتها السياسية والعقائدية والفكرية، ولذلك كانت ورقته ممتعة جدًّا، وعندما حاولت أن أحصر أسئلة محددة ربما أتناقش فيها مع الأخ محمد وجدت نفسي من الصعب أن اضغط على نفسي، واختزل بعض الأسئلة. لكن مع ذلك، ربما السؤال الأول الذي أريد أن أطرحه على الأخ محمد.. رغم الاختلافات القائمة التي أشرت إليها في الورقة بين مختلف التيارات الدينية بما في ذلك السلفيين، إلا أنه يبدو أن الظاهرة السلفية هي الأعمق، وهي التي تمثل العمق الذي يستمد منه الإسلام السياسي وحركات الإسلام السياسي وجوده، وتعتبر بمثابة الخزان الرئيسي، حتى ولو تباينت أطروحات هذه الحركات مع التيارات السلفية بمفهومها الواسع..

هل بالفعل يمكن أن تكون ظاهرة السلفية خزان لحركات الإسلام السياسي؟

محمد أبو رمان:

شكرا جزيلاً أستاذ صلاح ..

السؤال مهم؛ لأن هناك بوجهة نظري في العالم العربي وخاصة من قبل الباحثين والدارسين والإعلاميين، في كثير من الأحوال اختزال للمشهد السلفي في بعض تفاصيله، وفي بعض الجماعات وبعض الحركات وبعض الأمور وهذا ويتم التعامل معه وكأن التيارات السلفية عبارة عن حزمة واحدة أو كتلة صماء وهذا غير صحيح.

الأمر الثاني والذي أشرت إليه، أن السلفية لها امتداد تاريخي من الضروري أن نفكر فيه بشكل جيد، لها امتداد على صعيد الإرث الفقهي، على صعيد الإرث الفكري وعلى صعيد الإرث الديني، وبالتالي هم ليسوا حالة حركة اجتماعية مستحدثة، وهذا ربما يميز ما بين التيارات السلفية عموماً وجماعة الإخوان المسلمين أو حزب التحرير على سبيل المثال، لأن التيار السلفي يستند على الجانب الفكري، الجانب المرجعي، الجانب الديني أكثر من تلك الحركات التي تستند على التحديات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الواقعية بشكل رئيسي.

إذاً يصعب الفصل -وهنا النقطة المهمة لأنني أعتقد أنك كنت تلمح إليها أستاذ صلاح في سؤالك- ما بين الإرث السلفي بصورة عامة والفقه السني أيضاً الذي يمثل امتداد له، وبالتالي الحركات الإسلامية في الأغلب الأعم تنهل من الفقه السني، وهنا تأتي عملية التداخل والاشتباك بالصورة المعقدة التي نراها في التعامل مع الظاهرة السلفية. وأنا دعني أتذكر خلال متابعتي منذ الربيع العربي للتحولات السلفية كيف أنا كنت في تلك اللحظات في البدايات في واشنطن كنت أقوم بكتابة «كتاب السلفيون والربيع العربي»، كان هنالك مدارس من الباحثين الأمريكان والغربيين الذين تعمقوا بشكل كبير في دراسة حركات الإسلام السياسي، لكن كان هنالك عدم إلمام بكثير من مراكز التفكير والقرار ومراكز البحث، وأنا أتحدث عن حتى واشنطن في تلك المرحلة بالتيار السلفي. ربما بالتأكيد هنالك أكاديميين غربيين وعرب درسوا التيارات السلفية وبحثوا بشكل معمق، لكن أتحدث عن الأوساط السياسية ومراكز التفكير، وبالتالي كان هنالك أزمة في التعامل مع التيار السلفي. وفي بداية ظهور التيار السلفي بعد الربيع العربي بصيغته الحزبية بشكل كبير وكان ملاحظاً أنه في تلك المرحلة كان حزب النور السلفي في مصر،

ولم يكن بالمناسبة وحيداً كما يعرف د. أحمد شلاطة -وله كتب في هذا الجانب والعديد من الزملاء الباحثين المصريين- بل كان هناك أحزاب أيضاً سلفية مصرية أخرى، ولكن جرى تسليط الضوء على حزب النور بصورة رئيسية، وبدا السلفيون وكأنهم مفاجأة الربيع العربي في تلك المرحلة. ولكن أنا ما ذكرته في الورقة وهنا بيت القصيد أن السلفيين أيضاً هم تفاجأوا بالربيع العربي، وبالتالي وقعوا في صدمة الربيع العربي الذي شكّل زلزال بالنسبة للتيارات السلفية، وبدا هناك حراك سلفي كبير غير مسبوق.

نعم سيجادل الصديق العزيز الشيخ أسامة بأن السلفيين ليسوا جديدين بالكلية على السياسة، وهناك تجارب في الكويت سابقاً مع عبد الرحمن عبد الخالق، وتجارب في السودان أيضاً سابقاً وفي بعض الدول. لكن التيار السلفي على العموم كان مستنكفاً عن العمل السياسي بصورة نسبية بشكل كبير، فبدأ الدخول إلى الملعب السياسي، بدأ تشكيل الأحزاب السياسية في مصر، كانت هنالك محاولة استنساخ لهذه التجربة في تونس، وأيضاً في اليمن وفي دول أخرى، حتى في الأردن كان هنالك محاولة استمزاج من قبل بعض الشباب السلفي لمحاولة التحول إلى حزب سياسي.

وأنا أشرت في الورقة إلى نقطة مهمة إلى مؤتمر عقد في إسطنبول في نهاية عام 2011، شارك فيه قيادات سلفية لمناقشة موقف السلفيين من العمل السياسي، وكان هناك اتجاه يرى بالتحول إلى حزبية واتجاه آخر يرى بالتحول إلى جماعات ضغط ومصلحة.

على العموم، التحول السلفي بدأ بشكل واضح مع الربيع العربي، لكن النقطة الأخرى هي التحول الآخر الذي أنا حاولت أن أركز عليه في الورقة هو عام 2013 عندما بدأت ردود الفعل أو ما يسمى في بعض الأدبيات «بالثورة المضادة» وبدأت عملية تحول التيار السلفي إلى الاتجاه الآخر، وهنا بدأت المفارقات التي أنا حاولت رصدها في الورقة التي قدمتها ما بين ما نسميه الجمود الهوياتي، السلفيون يركزون على الهوية وهي ليست مسألة جديدة؛ فاهتمامهم بهذه المسألة تعود إلى أهل الحديث بوصفهم كانوا يرون أنفسهم يدافعون عن عقيدة أهل السنة والجماعة، ولاحقاً تبنى التيارات السلفية المعاصرة محاولة الحفاظ على العقيدة وعلى البيت السني نظيفاً نقيًّا، وهنا نجد الفرق ما بين حركات الإسلام السياسي الأخرى، وما بين التيار السلفي الذي كان التركيز عليه.

في مقابل هذا التركيز على الجانب الهوياتي وجدنا أيضاً براغماتية سياسية غير متوقعة عند كثير من الأحزاب السلفية والتيارات السلفية، وهذه البراغماتية أيضاً ترتبط بالفقه السني، الميراث السني الذي مثلاً كان لديه تصورات حول التعامل مع الحاكم المستبد، حول درء المفاسد أولى من جلب المصالح، بمعنى هنالك العديد من النقاط التي يمكن أن نناقشها لاحقاً، لكن بالتأكيد يصعب الفصل ما بين الحركة السلفية وما بين الإطار الفقهي والموروث الفكري الذي أصبح منتشراً بشكل كبير في العالم العربي.

صلاح الدين جورشي:

أنا أريد أن تجيبني على سؤال باختصار، وقد يكون مدخلاً لبقية الورقة..

الحركة السلفية برزت وفاجأت الجميع وتضخمت، لكن بنفس الوقت تراجعت وضُربت وانحسرت في هذا الوقت بالذات، بقيت هناك أطراف بطبيعة الحال تتحرك، ولكن بعد ذلك الصعود هذا الانهيار السريع.

حسب رأيك، هل يكفي التحالف الدولي و رفع السعودية يدها عن دعم التيار السلفي لتفسير هذا الانحسار الذي صارت تعيشه الآن ظاهرة السلفية؟

محمد أبو رمان:

إذا كنت تريد الجواب باختصار فلا يكفي بالتأكيد ..

نحن أشرنا في الورقة إلى أهمية التحولات السعودية؛ السعودية شكّلت راعياً كبيراً للتيار السلفي خلال عقود سابقة، وساهمت في نشر الثقافة السلفية والفكر السلفي بصيغته الحالية، لكن بالتأكيد هناك مثلاً في مصر حزب النور الذي كان يحوز على 20% من المقاعد، وجاء في الترتيب الثاني في انتخابات 2011 لاحظنا كيف أنه في الانتخابات الأخيرة نسبته انهارت بشكل كبير، قاعدته لم تعد كما كانت، حدثت انشقاقات داخل حزب النور وداخل القاعدة الداعمة لحزب النور، وبالتالي هناك أسباب ذاتية وهناك أسباب موضوعية.

صلاح الدين جورشي:

انتقل إلى أ. حسن أبو هنية، وقد أخذ مثالاً، وهذا المثال مهم وهو هيئة تحرير الشام. وحاول من خلال هذا المثال أن يبين لنا نوع من الديناميكية ومن المرونة التي هي نوع من البراغماتية التي تتميز بها بعض الأطراف السلفية رغم التصلب العقائدي. لكن ربما رغم شدة مستوى تمسكهم بما يسمونه بالثوابت الإسلامية، مع ذلك هناك أطراف سلفية مثل هيئة تحرير الشام التي تميزت بنوع من البراغماتية وحاولت أن تتخلص من بعض القواعد أو من بعض الارتباطات التي يمكن أن تؤدي هذه الهيئة بهذا التنظيم إلى مأزق كما حصل مع البقية، إلا أننا نود أن نطرح السؤال على الأخ حسن..

هل قطع علاقات هيئة تحرير الشام التنظيمية بالقاعدة وبداعش وخاصة بالقاعدة تعتبره تكتيك لم ينجح أو نجح نسبيًّا؟ أم أنه بالفعل هناك تغيرات عميقة حصلت داخل الهيئة مما يفتح لنا مجال القول بأنه يمكن لأطراف سلفية أن تحدث قطيعة مع مرجعيتها السابقة وأن تحدث تحول نوعي ليس فقط بتركيبتها وقياداتها، ولكن في تفكيرها الاستراتيجي وفي خلفيتها النظرية؟

حسن أبو هنية:

هذا هو السؤال فعلاُ، هل هذا هو تغير استراتيجي أم أنه تكتيك؟

وهذا أنا ما حاولت ربما أن أعود لمفهوم السلفية؛ لأن الحركة هي لا تزال سلفية ولا تزال جهادية،

إذاً ما الذي يختلف؟

لم تدرس السلفية حقيقةً حتى الآن بشكل جيد، كما قال د. محمد أن دراستها كانت جديدة. و أذكر عندما زارنا في الأردن «كوينتن فيكتورفيتش» في التسعينيات -وهو أول من وضع تصنيف جيد للسلفية- وكان يريد أن يدرس الإخوان، فاقترحت عليه أن يدرس السلفية، وحينها تساءل ما هي السلفية؟ وفي النهاية توصل إلى تصنيف بأن هنالك سلفية نقوية وهنالك سلفية سياسية وهناك سلفية جهادية، وبالتالي من يحدد هو السياقات، وهذا لاحقاُ اقترحناه على «هنري لوزيير» عندما كتب كتابه الهام «صناعة السلفية» أن

تدرس دراسة سياقية وأن من يحدد مفهوم السلفي، وماهية السلفي، السياقات وليست النصوص. وبالتالي يجب أن نجمع في قراءة معنى السلفية لأن اسم السلفية هو يضم كما هو معروف كل ما يقول بمرجعية السلف وبالتالي الكتاب والسنة وتفسيرات القرون الثلاثة الأولى ويتحدث تحديداً بمرجعيات أحمد بن حنبل ثم القروسطي ابن تيمية وصولاً إلى محمد بن عبد الوهاب. وهنا من الضروري أن نفهم هيئة تحرير الشام وبقية هذه الحركات السلفية، أنها حركات ذات طبيعة بين النص والسياق، لا تخرج بل كما هي مقاربة أنثروبولوجيا الدين وتحديداً «طلال الأسد» في أن التقاليد الخطابية بما يطلق عليها الكتاب والسنة وما تؤديه إلى تأثيرات في الإنسان مهم، وكذلك التأويلات المجسدة بمعنى الاجتهادات، لأنه لا يوجد هناك خلاف؛ السلفية كلهم مجمعون على الإلهيات النظرية ما يتعلق بالله بالذات والصفات وما يجوز وما لا يجوز، هذا لا خلاف عليه في الإلهيات النظرية لدى كل السلفية. الاختلاف في الإلهيات العملية هي المتعلقة كيف نضع؟ هذا ما يحدث مع هيئة تحرير الشام، القاعدة، الجهادية السلفية السرورية بمعنى السياسية والنقوية.. هل هذا ينطبق عليه هذا النص لأنه مرتد أو مشرك أو يجوز قتاله هنا؟

لاحظنا مثلاً في الحالة السورية حدث شيء غريب، أن هناك إجماع لدى كافة السلفية -ما يسمى السلفية النقوية بمعنى الألبانية المدخلية التي تقول بطاعة ولي الأمر ولا تقول على الإطلاق بالعمل السياسي المباشر ولا العمل الجهادي، وكذلك السرورية السياسية المتلبسة بالإخوان وكذلك الجهادية التقليدية المرتبطة بتيارات القاعدة- بوجوب قتال نظام الأسد على اعتبار لأنه ينطبق عليه هذا الوصف التاريخي منذ ابن تيمية أنه طائفي نصيري، وكذلك أنه مرتد، وأنه كما قال «ميشيل سورا» بربري متوحش، وبالتالي شاهدنا نحن تأثير هذه القراءة السياقية لهذه السلفية وليست مجرد نصوص، وكيف اتحدوا ليصبحوا كلهم جهاديين ويؤسسون جماعات سلفية جهادية، بمعنى تأتي جماعة الالباني «الأصالة والتنمية»، تأتي المدخلية تؤسس «جيش الإسلام»، السرورية تؤسس أو تدعم «أحرار الشام» وغيرها من الحركات.. إذاً السياقات كانت في فهم السلفية هي الأهم. هيئة تحرير الشام بالتالي هي كانت تغير واضح في أن الجماعة أصلاً في تكوينها يوجد فيها كل هذه الاختلافات السلفية، فيها السلفية التي هي امتداد لتنظيم الدولة لأنه كان تنظيم الدولة الإسلامية الأكثر راديكالية في الحركة الجهادية،

وفيها مجموعة خراسان المرتبطة بالقاعدة الجهاديين المعولمين الدوليين، وفيها الجهاديين المحليين المرتبطين بتراث جهادي محلي بحت كـ «مروان حديد» وغيره، وفيها جهاديين أيضاً سياسيين كـ «مظهر الويس»، وبالتالي فيها كل هذه الأنواع.

ما الذي يختلف؟ هم دائماً كانوا مختلفين ليس على قراءة النص بأن هذا النظام مرتد، كافر، طائفي ..إلى آخره، بل هم كانوا مختلفين في المعظم في كيف نتعامل مع هذا النظام؟ كيف نتعامل مع الحركات الأخرى؟ لأننا شاهدنا هيئة تحرير الشام كانت دائماً تصطدم، اصطدمت بتنظيم الذي أسمه الدولة، اصطدمت بالقاعدة، اصطدمت بفصائل الجيش الحر، وهي دائماً تقول بأنها تعود إلى النصوص، وهذا اتهام للآخرين، تتهم تنظيم داعش بأنهم خوارج، أو تتهم تنظيمات أخرى بأنها مثلاً عملاء ..وهكذا.

إذاً السياقات كانت دائماً هي التي تتحكم وهذا كان باستمرار، كلما حدث شيء جديد تقولب هذه الأيديولوجيا، ليست النصوص بل ذات النصوص تعيد تكييفها أو تأويلها تأويلات مجسدة لتنطبق على الواقع، وبالتالي هي عبر عملية طويلة بقيت تعرف نفسها كحركة سلفية و ملتزمة بأحكام الكتاب والسنة وإقامة الدين، ولكنها كانت إذا دخل مثلاً الروس تعيد قراءة هذا الواقع بناء على قراءة مصلحية جهادية، وإذا دخلت تركيا تعيد هذه القراءة، وبالتالي هذا هو المهم في أن نرى السلفية بأنها حركة فعلاً سياقية بامتياز، إذا كانت أكثر الحركات نقوية كالمدخلية هي غيرت وحملت السلاح، وأكثر الحركات جهادية تغير مرة أخرى وتنتقل إلى الطرف الآخر بمعنى السياقات

السياقات وطريقة فهم هذه السياقات، وكأنك تعود مرة أخرى إلى مفهوم الفقه والأصول مرة أخرى، من نص واقع وتنزيل أحدهما على الآخر، وهو ما ينتج في هذه العملية عبر مقاربة التقاليد الخطابية الكتاب والسنة والتأويلات المجسدة في السياق، وبالتالي نأتي ربما لنسأل إذاً ما هو مستقبل هذه السلفية؟ لأنها السلفية أيضاً هي أصبحت مكتسحة، لأننا نعلم أن تسلف الحركات الإسلامية بما فيها جماعة الإخوان تسلفت كما أشار «أوليفييه كاريه» ومن بعده «أوليفييه روا» كيف تسلفت الحركة بفعل السعودية وبفعل أشياء كثيرة ليس بالضرورة السعودية، لكن هناك شيء تاريخي متعلق بنشأة السلفية من بدايتها التي حملت الصوفية كل مشروع الفشل التاريخي وعدم مواجهة الاستعمار، لأننا رأينا أن السلفية تاريخيًّاً تتشكل وتعيد قراءة النصوص

باستمرار، نشأت الوهابية، السلفية الوطنية في المغرب لمكافحة الاستعمار، السلفية الإصلاحية، السلفية النقوية وبالتالي هذا هو كله نتاج السلفية، لأن المهيمن على العالم العربي والإسلامي هي الفكرة السلفية والآن لا يوجد هناك من يزاحم هذه السلفية، ليس هناك أطروحة لا على الصعيد الإسلامي لا فلسفي ولا صوفي ولا أي إسلام آخر. كل العالم العربي بما فيه أيديولوجيا الدولة ما بعد الكولونيالية الوطنية إسلام سلفي حتى لو تلبس بالتصوف.

صلاح الدين جورشي:

شكراً أستاذ حسن، لاحظت في ورقتك أن هنالك ترابط تحتي بين الإخوان المسلمين والتيارات السلفية، وأنت ركزت على الجانب السوري وكيف أن القيادات الأساسية التي أثرت في إنشاء التيار السلفي السوري الكثير منها كان مرتبط بالإخوان أو خرج من الإخوان، وبالتالي ما بين السلفية والإخوان هناك نسيج مشترك رغم التناقضات رغم الصراعات.

انتقل إلى أ. مبارك، و أنت أشرت إلى نقطتين مهمتين، أشرت إلى أن ظاهرة السلفية قديمة في الكويت، ثم أشرت إلى نقطة أثارت جدلاً ولا تزال، وحاولوا في تونس ربما التأثر بها وهي تتعلق بالتخصص السياسي والتخصص الدعوي. إلا أنني أود أن أسألك، بماذا تتمثل خصوصية الكويت أو التجربة الكويتي؟ هل استطاعت بالفعل إعطاء فكرة جديدة أو وجه جديد للسلفية، وبالتالي لم تتورط فيما تورطت فيه الحركات السلفية الأخرى في كثير من المناطق العربي؟

مبارك الجري:

سؤالك مهم أ. صلاح، الحراك الثوري ومسألة السلفية في الكويت سأتحدث عنها بثلاث نقاط لعلها تجيب على السؤال. وأنا أود أن أعلق قبل أن أتحدث عن هذه النقاط على ما تفضل به د. محمد أبو رمان عندما قال بأن التحولات لدى التيار السلفي حدثت بعد الحراك الثوري العربي، بالنسبة للكويت لا ليس صحيحاً؛ التحولات حصلت منذ ثمانينيات القرن الماضي، وهذا ما يفسر الخصوصية التي أعنيها والتي أشرت لها في هذه الورقة، عموماً، ما هي أهم النقاط والمحاور التي توضح هذه الخصوصية؟

أولاً، أنا أتحدث عن مرحلة أو طور ممكن أن نسميه السلفية كحركة مضادة أو as a counter movement أو as a counterweight وهذا ما حدث في بداية الستينيات وتحديداً في عام 1967 عندما تم تأسيس الجماعة السلفية. لماذا تم تأسيس هذه الجماعة؟ يقول أحد قادتها الشيخ عبد الله السبت -رحمه الله- بأن السبب الرئيس في ظهور الجماعة السلفية هي أن تكون حركة منافسة لبعض الجماعات، ويقصد فيها جماعة الإخوان المسلمين وجماعة التبليغ، إذاً يمكن القول بأن الجماعة السلفية تأسست في الكويت في 1967 كحركة فكرية أو دعوية مضادة أو في ما يسميها البعض بالحركة التصحيحية، وهذا ما حصل في ذلك التاريخ، بمعنى أن هذه الحركة لم تظهر إلى السطح كجماعة احتجاجية سياسية ضد سياسات الحكومة أو كجماعة سياسية معارضة، أنا الآن أستخدم مصطلح استخدمه الباحث «عبد الباقي الهرماسي» عندما شرح وضع الإسلام السياسي في تونس استخدم مصطلح «الإسلام الاحتجاجي»، إذاً في تأسيس الجماعة السلفية في الكويت لم تظهر كجماعة مضادة أو كجماعة احتجاجية.

وأستطيع أن أقول إن ولادة الحركات السياسية الإسلامية في الكويت السنية بشكل خاص كانت مستقرة، وما يميزها أنها تعمل في العلن، وهي ليست حركات سرية على الإطلاق، كما أن العلانية في الكويت لا تشكل أي خطورة على هذه الحركات، وهذا ما سهل ويسهل وصول الحركات السياسية الإسلامية إلى موارد الدولة، كما يشرح أحد الباحثين في كتاباته.

وأيضاً هذا ما يفسر التقارب بينها وبين النظام الحاكم، بل أن هذه الحركات السياسية الإسلامية السنية في بداية الأمر كانت مدعومة من النظام السياسي، بخلاف الوضع في تونس، بخلاف الوضع في المغرب والجزائر وبعض الدول العربية الأخرى، وهذه المسألة يجب أن نضعها في الاعتبار عند قراءة أو دراسة حقل الإسلام السياسي في الكويت، إذاً هذه المرحلة الأولى للسلفية كحركة مضادة. الطور الثاني، وهي السلفية كحركة سياسية وهذا ما يوضح النقطة التي تفضل بها د. محمد أبو رمان، السلفية كحركة سياسية as a political movement هذا الطور أيضاً نتاج الطور السابق الذي شهد عدة تطورات، أهمها أطروحات الشيخ عبد الرحمن عبدالخالق التي دعا فيها إلى ضرورة مزج التخصص الدعوي بالتخصص السياسي، وهذا أيضاً إجابة على سؤال أ.

صلاح الجورشي، هو كان يدعو –عبدالرحمن عبدالخالق- بضرورة الدمج ما بين العمل الدعوي والسياسي، وحصل هناك خلافات داخلية داخل الجسم السلفي. و في هذا الطور خاصة في بداية الثمانينيات، من الممكن أن نقول إن السلفية تحولت إلى حركة سياسية واضحة ولكن بواجهة جمعية إحياء التراث الإسلامي التي تم تأسيسها في عام 1981 ولكن هذه المرحلة أيضاً مازالت مستمرة، وأعتقد أنها أنتجت مسارات مختلفة داخل الجسم السلفي، وهو ما يمكن وصفه بالانشطار السلفي وهي المرحلة الثالثة التي أريد أن أتحدث عنها.

ماذا نعني بالانشطار السلفي في الكويت؟ أو الانشطار السلفي السياسي أو ما يمكن وصفه بالـ political mutiny أو الـ political dichotomy ؟ بعد تأسيس التجمع السلفي في عام 1992، وهو الذراع السياسي لجمعية إحياء التراث كذراع سياسي وكحركة سياسية، حصلت عدة تطورات داخل هذا المكون سأختصرها بعدة نقاط، بعد تحرير الكويت في عام 1991 من الغزو العراقي، صار هناك احتجاج داخلي في داخل الجسم السلفي، يعبّر عنه عدة روايات وليست رواية واحدة: الرواية الاولى، هي الاختلاف الذي حصل على قضية الاستعانة بالقوات الأجنبية. الرواية الثانية، هي أن هناك تأثير سلفي سعودي على المكون السلفي في الكويت، أو فيما يسميها أحد الباحثين بـ«سعودة الفكر السلفي في الكويت»، فصار هناك احتجاج على هذا الأمر، وأنتج هذا الاحتجاج أول انشقاق تنظيمي في الكويت في عام 1996 عندما تم تأسيس الحركة السلفية أو السلفية العلمية، السلفية العلمية أيضاً أسست لمسألة مهمة جدًّا وهي موضوع زيادة الحركات السنية الإسلامية في الكويت مقارنة في فترة الثمانينات والسبعينيات، كانت الحركات السياسية الإسلامية السنية توجهين إما إخوان المسلمين أو الحركات السلفية، أما جماعة الدعوة هذه مسألة أخرى لن أدخل في تفاصيلها ..

إذاً هذا التطور الذي حصل و هذا الانشقاق أسس لعدة مسارات سلفية، فظهرت في عام 2003 تجمع ثوابت الأمة، وبعد ذلك 2005 حزب الأمة، وحزب الأمة بالمناسبة هو الآن الذي يعبر عن الحركة السياسية الإسلامية الاحتجاجية التي أسسها د. حاكم المطيري. عموماً، تأسس بعد ذلك عدة توجهات حقيقةً انشقت من إحياء التراث والتجمع السلفي، من الممكن أن نسميها بظاهرة «السلفية المستقلة» التي لا تنتمي إلى أي تجمع أو حركة منظمة.

أما بالنسبة لتأثير الحراك الثوري العربي، فتأثيره ليس بقوة تأثير الحركات الاحتجاجية التي شهدتها الكويت، خاصةً التي تزامنت مع موجة ثورات الربيع العربي، تأثير الحركات الاحتجاجية في الكويت أقوى بكثير من الحراك الثوري العربي، أنا لا أقول بأن الحراك الثوري العربي لم يؤثر على الداخل الكويتي، نعم أثر على بعض المكونات السياسية، ولكن في رفع سقف التطلعات الإصلاحية وإصلاح النظام السياسي.

في هذه المسألة، وفي هذه التطورات ظهر لنا التيار الجامي وأنا أقول و أتحمل كلامي بأن التيار الجامي الذي يرفض أن يتم وصفه بالحركة ظهر بشكل واضح بعد الحراك الثوري العربي صار لديه خطاب، صار لديه قنوات ووسائل التواصل الاجتماعي، و صار لديه أيضاً تأثير وإن كان محدوداً.. فبالتالي، من أهم الملاحظات التي خرجت بها حقيقة أن التصنيف الثنائي للسلفية أصولية وحركية لم تعد مناسبة في الكويت لتقديم تفسير كافٍ، بل صار هناك موالاة وصار هناك معارضة.

صلاح الدين جورشي:

المغرب فيها خصوصية لافتة للنظر، وهنالك أمران وددت أن أشير إليهما: المغرب أوجدت حركة سلفية وطنية مناهضة للاستعمار، ولكنها ذات منحى إصلاحي وديمقراطي و أهم رمز من رموزها علال الفاسي. المغرب حالة خاصة لأن المغرب ظهرت فيها منذ فترة طويلة السلفية من نوع خاص، سلفية ذات طابع وطني، ذات طابع يميل إلى الانفتاح وإلى الحداثة، يحاول أن يحصن المغرب ويحصن الفكر الإسلامي من الانتكاسة في عملية الانغلاق، ويعتبر «علال الفاسي» من أهم رموز هذا التيار السلفية الوطنية، هو أسس حزب الاستقلال، وكنا نتصور أنه إلى جانب ذلك وجود نظام حكم يعتمد على شرعية دينية هو الذي يشرف على المؤسسة الدينية سيكون ذلك كافياً لصد التيار السلفي، ولكن ما لاحظناه هو أن المغرب أيضاً رغم هاتين الإشارتين اللتين قلتهما، شهدت حراكاً سلفيًّا وهذا الحراك السلفي ترجم في التنظيمات السلفية، وكادت المغرب أن تتورط في عمل إرهابي واسع النطاق لولا أن حصلت تطورات في المقابل وضعت حدًّا لهذا الاندفاع نحو السلفية المغلقة، وكذلك وضعت حدًّا نحو الاندفاع نحو السلفية الجهادية، لذلك يعتبر «محمد عبد الوهاب رفيقي» شاهد على هذه التجربة، لأنه أولاً يتمتع بثقافة واسعة، وهو من المغرب ويعرف خصوصيات بلده. ثانياً، لأنه انخرط في هذا التيار و

كان أحد رموز ومشايخ الحركة السلفية الجهادية أو السلفية الجديدة في المغرب، لذلك ورقته أعتبرها مهمة، وحاول من خلالها أن يقدم لنا صورة دقيقة عن الحالة السلفية في المغرب، وإن كان «محمد عبدالوهاب» يعتبر من الحالات النادرة التي انتقل فيها من السلفية الراديكالية نسبيًّا إلى حالة من الانفتاح والتحول الفكري المهم، إذ اتوقع أن هذا التحول مازال مستمراً عنده، وقد يفاجئنا في الأيام القادمة بمواقف أكثر جرأة مما يعبر عنه حتى الآن.

محمد عبدالوهاب:

أنا حاولت في الورقة أن أعطي لمحة عامة عن الوضع السلفي بالمغرب سواء من حيث السياق التاريخي أو من حيث ما عليه الحال الآن.

ملخص الورقة تبدأ بالحديث عن السياقات التاريخية، والسياق التاريخي أشار إلى جزء منه أ. صلاح في تدخله. صراحةً السلفية الوطنية حتى نكون دقيقين في الموضوع، ليس لها ما يجمعها مع السلفية المعاصرة أو السلفية الوهابية شيء إلا الاسم، لا أعتقد أن هناك أي مشترك بين هذه السلفيات. يمكن الاشتراك في قضية واحدة وهي محاربة ما يسمى السلفية المعاصرة، الشركيات والخرافة وعبادة القبور والأضرحة، ولكن ليس على أساس السلفية الوطنية انطلقت في محاربتها لما يعرف بـ الشركيات انطلاقاً من أساس عقلاني، وليس انطلاقا من أساس نصي هي لأنها كانت حركة عقلانية لأنها كانت حركة تقدم العقل على النص.

ورغم أن بعض الحركات السلفية الوهابية في المغرب تحاول أن تعتبر نفسها امتداداً لهذه السلفية الوطنية، لكن صراحةً أنا اعتبرها محاولة فاشلة جدًّا لأن الاختلافات هي متعلقة بالأصول التي تقوم عليها السلفية المعاصرة. ما سمي بالسلفية الوطنية و «علال الفاسي» قد يكون من آخر شخصياتها لأنه متأخر في المرحلة العمرية و من آخر من التحق بهذه الحركة، ولكن الذين أسسوا السلفية الوطنية في المغرب هم «أبو شعيب الدكالي» و «ابن العربي العلوي»، وبالأساس «أبو شعيب الدكالي «لأنه التقى «رشيد رضا» في مصر وجلس طويلاً عنده، فعاد محمّلاً بعدد من الأفكار الإصلاحية، فأبرز شخصية هو «ابن العربي العلوي»، ولهذا ما سميته في الورقة بـ «السلفية الحركية»،

وهي التيار الجديد الذي انشق على «المغراوي»، وهو حاول أن يجعل من نفسه امتداداً لـ ابن العربي العلوي. وكتب «حماد القباج» أبرز رموز التيار كتاباً كبيراً عن حياة «ابن العربي العلوي»، كأنه يقول نحن نمثل امتداداً لابن العربي العلوي، ولكن الحقيقة أن الفرق واسع جدًّا؛ ابن العربي العلوي كان ينتقد الأحاديث في صحيح البخاري، وهي من الأمور المحرمة والممنوعة عند التيارات السلفية المعاصرة. تخيلوا معي في الثلاثينات والأربعينات كتب وحاضر عن كون عدد من الأحاديث في صحيح البخاري أنه لا يصدقها ولا يؤمن بها ويعتبرها أحاديث ضعيفة.

ابن العربي العلوي عارض الحجاب وبناته كن غير محجبات وكان يعارض علناً الحجاب، ابن العربي العلوي كان يعتبر في ذلك الوقت الفوائد البنكية ليست بناء الربة، وكان يدافع عن مشروعيتها، وهذا من الإشكالات التي ستجعل النظام يعدل عن هذا الاختيار السلفي الوطني إلى السلفية الوهابية هو العلاقة الوطيدة التي جمعت هذا التيار الوطني باليسار. لو رجعتم إلى Google ستجدون صورة مشهورة للشيخ ابن العربي العلوي والذي كان يلقبه المجتمع -رغم أفكاره الإصلاحية- بشيخ الإسلام ابن العربي العلوي، على المنصة ومعه كل زعماء اليسار المعروفين في المغرب «عبد الرحمن اليوسفي» و«المهدي بن بركة» و «عبد الرحيم بوعبيد»، وترأس مؤتمر الاتحاد الوطني للقوات الشعبية الذي كان أبرز حزب يساري في ذلك الوقت. فحتى أكون واضحاً في هذا الموضوع، هي السلفية غير مرتبطة تماماً بالسلفية الوهابية أو السلفية المعاصرة، ولا يجمعهما فقط إلا هذا الاسم.

أعود إلى قضية أن السلفية الوهابية كانت مدعومة من النظام على خلاف ما عليه الحال في تونس أو المغرب أو الجزائر وهذا كلام غير دقيق، بالعكس، دخول السلفية الوهابية إلى المغرب أصلاً لم يأتِ عفويًّا، وربما في دول أخرى قريبة من السعودية كان عاديًّا جدًّا أن يصل المد السلفي بحكم القرب الجغرافي، لكن المغرب بخصوصيته التاريخية بعمق البعد الصوفي المعروف تاريخيًّا داخل المغرب، كانت هناك محاولات في عهد «محمد بن عبدالوهاب» نفسه في عهد «المولى سليمان العلوي» لإدخال السلفية الوهابية إلى المغرب، وفشل هذا الأمر بحكم أن العنصر الصوفي قوي جدًّا في المغرب، لكن قرار إدخال السلفية الوهابية إلى المغرب لم يكن فقط بدعم الدولة بل كان بقرار

من الدولة، الدولة هي التي قررت أن تستدعي الفكر السلفي الوهابي لمواجهة اليسار، لأن اليسار كان قد تغلغل في الجامعات وتغلغل في الكليات، وبالتالي كان القرار بإدخال السلفية الوهابية إلى المغرب وتمكينها من كل القنوات التي تمكنها من تأطير المجتمع. «المدغري العلوي» وزير الأوقاف في عهد الملك الحسن الثاني صرح في استجواب مع مجلة (تل كيل Tel quel) أنه تلقى تعليمات بمنعه من التدخل في المساجد الكبرى للمملكة، والتي سُلّمت للتيار السلفي.

كل المساجد الكبرى في المغرب كان يؤطرها شيوخ السلفية الوهابية، دع عنك الأموال والكتب والمراكز ودور القرآن التي كان أعدادها بالمئات، و د. عبد الحكيم أبو اللوز له دراسة واسعة جدًّا عن هذا الموضوع. ولهذا لماذا عدت في الأخير وقلت بأن السلفية اليوم في المغرب هي في حالة ضعف وستذهب إلى ضعف؟ لأن هذه الأجندة السياسية قد تغيرت، لأنه لم يعد هناك يسار معارض، اليسار انخرط في مؤسسات الدولة وترأس الحكومة والإنصاف والمصالحة، فليست هناك أي أجندة سياسية تدفع النظام لدعم التيار السلفي. ولذلك ضيق عليه أكثر من ذلك، خصوصاً حتى يبرئ نفسه من تهمة دعم التيارات السلفية التي تعتبر (مغذيات للفكر المتطرف) حسب كثير من المتابعين، أو حسب التهمة السياسية التي روجت بعد عام 2001 فالمغرب بدأ يضيق على هذه التيارات، ولهذا أغلق كل تلك المدارس الدينية المسماة بدور القرآن، وأكثر من ذلك حتى التي سميتها «السلفية الحركية» -وأنا متردد في هذا في هذا التصنيف؛ هي انشقاق من حركة السلفية التقليدية والتي هي حركة المغراوي- لما حاول هذا التيار أن يعبر بأكثر من طريقة عن حسن علاقته مع النظام، عن ولائه للنظام، عن دفاعه، عن إمارة المؤمنين، عن انخراطه في مشروع الدولة، حتى المدارس الدينية التي بدأ يؤسسها تقرأ القرآن برواية ورش، وليس برواية حفص التي يعتبرها المغاربة شيء مستورد من المشرق، تدرس المذهب المالكي. بل أكثر من ذلك، عمدت «السلفية الحركية» الجديدة إلى محاولة التوفيق -وهذا لأول مرة- بين العقيدة الأشعرية وبين العقيدة السلفية، ونحن الذين تربينا في ظلال السلفية على أن الأشاعرة هم فرقة ضالة، وأنهم ضالون وأنهم منحرفون، وصل الأمر أحياناً حتى إلى التكفير. بدأت السلفية الجديدة تنتج أدبيات تحاول فيها التقريب بين السلفية وبين الأشاعرة، وأنهم أصول واحدة، وأن الاختلاف بينهم لا يضر حتى يتماهوا مع العقيدة الرسمية للدولة.

مع هذا كله، لما قدّم «حماد القباج» ترشيحه للانتخابات النيابية سنة 2016، رفضت السلطات طلب ترشيحه، وعللت هذا الطلب بأن هذا الشخص قد عبّر مراراً عن أفكار تدعو إلى التطرف وتشجع على التطرف، ومنعت ترشيحه للانتخابات، وبالتالي هي فعلاً قضية سياسية.

المعطى الجديد أيضاً في الأخير الذي تحدثت عنه في الورقة، هو أن السلفية الجهادية تقريباً انتهت تعبيراتها داخل المغرب، لا وجود للسلفية الجهادية داخل المغرب، و السلفية الجهادية الموجودة اليوم هي الخلايا السرية التي يلقي عليها الأمن القبض بين الفينة والأخرى وهي الهجرة الجهادية التي كانت في زمن داعش، واليوم تحولت إلى إلى ليبيا أو تحولت إلى الساحل. تعبير «سلفي جهادي» داخل المغرب غير موجود، اليوم السلفية التقليدية تراجع دورها بشكل كبير جدًّا. السلفية الحركية هذا التيار المنشق عن تيار المغراوي هو الذي ينشط اليوم عن طريق العمل الخيري، وعن طريق العمل الإغاثي، وطريق العمل الفكري والردود على المخالفين والعمل الإعلامي كـ جريدة السبيل وغيرها.

- تعقيبات الباحثين الحضورعلى أوراق الباحثين المشاركين:

عبدالرحمن الحاج:

حول ما تحدث به أ. حسن بموضوع التحولات السلفية، وأيضاً النظر إلى هذه التحولات من خلال السياق.. أنا لدي إشكال بموضوع زاوية النظر للتحولات. في إطار الكلام الذي تفضل فيه أ. حسن نحن نرى أن التحولات هي عبارة عن تحولات داخلية لكن في إطار الحفاظ على السلفية، بمعنى أن السلفية دينامية تتحرك في إطار سياقات معينة ولكنها تحافظ على الإطار العام الذي نراه في سوريا مختلفاً. وما حصل هو أن السلفية نفسها الإطار النظري الذي حتى لو عرّفناه بشكل إجرائي لما يمكن وصفه بالسلفية انكسر، بمعنى هيئة تحرير الشام دخلت في تحولات أخرجتها عن إطار السلفية بأي معنى متداول إلى اليوم، وتدخل هي اليوم في تحول أعمق من الآن، قد تخرج حتى من إطار الحالة الإسلامية بكليتها، وبالتالي عند النظر إلى التحولات، أنا برأيي أن الحركات السلفية بقدر ما كانت تبدو هي حركات جامدة، وتحولاتها محدودة لأن العقيدة الحاكمة

هي صلبة، لكن لأن التكوين الأساسي للحركات الجهادية والسلفية تحديداً ناشىء بشكل أساسي من السياق السياسي والاقتصادي، فعندما تحصل تحولات معينة تؤدي إلى نشوء تنظيمات تتخذ لغة احتجاجية أقرب لغة هي اللغة السلفية، ولكن حتى لو لم تكن هنالك سلفية بالمعنى الكلاسيكي الذي يتشكل الآن هي خزان بالنسبة إلى الجهادية السلفية الشائعة، لكن في السياق هذا سيولد وسيكون أقرب لغة ممكنة موجودة في التيارات الدينية التي هي أسهل طريقة للتعبير عن الاحتجاج سوف يتم استخدامها، سواء كانت السلفية موجودة أم غير موجودة. وهذا يشرح على الأقل إذا أخذنا المثال الكويتي الذي يؤكد النظرية بشكل عملي، تشكّل السلفية في الكويت وطريقة تطورها، وهذا بالطبع على ما سمعناه، يؤكد أن التحول يبدو أنه بعيد جدًّا، وإن كان هذا تفسيره بسبب نشوئها، كونها نشأت كحركة مضادة أو في مواجهة حركات أخرى فكرية، وبعدها صار لها نشاط سياسي مرتبط بالدولة، وبالتالي التصنيفات الراهنة يمكن أن لا تكون مناسبة لها، لكن احتمالية تحولها للعنف بأنه بيئة سياسية غير مناسبة، لا أعتقد أنه من الممكن أن تولد هذا النوع من التحولات. ما أريد أن قوله مرة أخرى، أن ما استطعنا مشاهدته من السلفية السورية، ولنقل النموذج الراهن الذي يتحدث عنه أ. حسن هو في هيئة تحرير الشام هو تحول يكسر السلفية نفسها، إذا كنا طبعاً قادرين إعطاء إطار عام للسلفية بدون تحديد تعريف محدد.

آمال قرامي:

في جميع الورقات تردد مفهوم «الاعتدال»، وكان بودي أن يتوسع المتداخلون في التدقيق بمفهوم «الاعتدال» ودلالاته.. هل خضع لتحولات؟ أم أنه حافظ على النواة المركزية التي كانت له في السابق؟ وهو سؤال موجه للجميع.

الجانب الثاني، هو أن قراءة تاريخ الحركات والجماعات السلفية بقي ينظر إلى هذا التاريخ من زاوية الزعماء والشيوخ، في حين أعتقد أنه من المهم أن ننظر أيضاً في الهامش، بمعنى حركة الترحال والخروج من سلفية إلى سلفية أخرى، هذه الديناميكية التي نراها على مستوى الانشقاقات الداخلية، لماذا تنشق هذه النواة الصغرى وتخرج وتؤسس لنفسها رؤية وتصور آخر مختلف؟ أيضاً من المهم أن نتابع كيف يتم أثر هذا التنافس وتبعاته، ثم إعادة التموقع من جديد. فكرة التموقع positionality كيف نعيد

التموقع والتكيف مع هذه الأحداث؟ هل هي بدافع الضغط الممارس على هذه الحركات؟ أم هو بحث عن الاعتراف وشرعنة لتحركاته إلى غير ذلك؟

وأختم بورقة أ. أبو هنية، أنا استحسنت تطبيق منهج القراءة السياقية ولكن ألا ترى أنه من المفيد تطعيمه أيضاً بالمفهوم السوسيولوجي للـ actors الفاعلين؟ كيف يتحركون؟ كيف يتمثل الواقع؟ وما هي مرجعيته؟ سلوكه؟ ردة فعله؟ التكيف مع الأحداث؟ نظام العلاقات؟ التحالفات؟ السلطة أو الرغبة في امتلاك السلطة؟

في الحقيقة لم يعد النص هو الذي يوجه أو يحاول تغيير الواقع بقدر ما أصبح الواقع هو الذي يجر هذه الحركات السلفية داعياً إياها لتتأقلم وتعيد التأويل وفق سياق الجيوبوليتيكية أو السياق السياسي الاقتصادي الاجتماعي.

فهنا أعتقد أن تتبع مفهوم الفاعل واللاعب الجديد على مستوى السياسيين الروس و الأتراك إلى السعودية إلى غير ذلك، بهذا التطعيم السوسيولوجي يمكن أن نقدم إفادة أكثر عمقاً بالنسبة لهذه القراءة السياقية.

ساري حنفي:

د. آمال سهلت علي بعض الملاحظات وخاصة للصديق العزيز حسن بأن المقاربة السياقية التي أنا دائما أدافع عنها عليك أن تنتبه على موضوع تمثلات الفاعلين فيها، لذلك تحليل مضمون الخطاب مهم جدًّا حتى ونحن عندما نقوم بتحليل سياقي؛ لأن الأمثلة التي أتيت بها في السياق، فعلاً فيها اختلافات للسياق، ولكن يظل هناك شيء مركزي بالسلفية لم يختلف وسأكون دقيقاً في النقطة واستحضر مثالاً، أنا درست مناهج جامعة الكويت كلها، مادة السياسة الشرعية التي تدرّس قبل ثلاث سنوات لا أعلم الآن إذا كانوا قد غيروها أم لا، هي بكل معنى الكلمة الإطار النظري لما فعلته الدولة الإسلامية في الموصل والرقة، بمعنى تحريم الأحزاب السياسية وتكفير الديمقراطية في بلد فيه تراث ديموقراطي إلى حد بعيد في الخليج، فأنا صعقت عندما رأيت مادة السياسة الشرعية التي تدرس اليوم بالكويت. فمهم كثيراً أننا ونحن ندرس السياق نرى كيف يتشكل الخطاب، هذه هي أول نقطة.

النقطة الثانية، أنا مهتم جدًّا في الفترة الأخيرة بالسلفية في فرنسا التي هي على عكس ما يقوله عنها النظام الفرنسي بأنها هي عنيفة، في الحقيقة لا يوجد أي مؤشر على أنها عنيفة، ولم يخرج أحد من المساجد الفرنسية السلفية للجهاد ببساطة. ولكن فرنسا لماذا مهمة؟ لأنه لا يوجد سياق قمع تاريخيًّا، بمعنى دولة ديموقراطية، ماذا فعلت السلفية؟ هي بالأجندة الاجتماعية قامت بعزل المسلم الفرنسي عن مجتمعه، وهنا مهم جدًّا أن لا نأخذ كثيراً بالتحليلات السياسية بل نقوم بتحليلات اجتماعية للسلوك السلفي وكيف يتطور أو لا يتطور بمكان ما.

النقطة الثالثة والأخيرة، أنا مسرور بأن كل خطاب هذا المؤتمر وهذه ثالث جلسة، أنه لم يسأل بأن يدخلوا السياسية أم لا يدخلوها، وهذا شيء عظيم جدًّا؛ أنا برأيي ليس هنالك مجال لدخول الدين كأخلاق بكل مجالات الإنسان، الدين يؤخلق السياسية، يؤخلق الاقتصاد، يؤخلق العلاقات الاجتماعية. وهنا أنا برأيي من خلال قراءاتي للسلفيين بأن هنالك قلة في دراسات المعضلات الأخلاقية، بمعنى هم يقفزون سريعاً نحو الفقه، وهذا الشيء موجود ليس فقط في كليات الشريعة، بل حتى عند أدبيات الحركات السلفية أيضاً، مثلاً الشيخ ناصر الدين الألباني في دروسه لا يوجد أي اشتغال على المعضلات الأخلاقية، وليس فيه خطاب أخلاقي، فقط هنالك أحاديث وتراث. إذاً من المهم جدًّا أن نرى بأن السلفية مقارنة مع الحركات الإخوانية بحاجة إلى عمل كبير جدًّا لنكون قادرين على فهم سلوكها السياسي، لأنها اعتبرت الأخلاق المستدل عليه بمقاصد الشريعة وهو الذي يريد أن يعمل فقهاً بما فيه الفقه الشرعي للسياسي والاقتصادي وغير ذلك.

اهتممت كثيراً بتاريخ دار الحديث الحسنية في المقابلات التي أجريتها، كثير منهم قال أن الملك الحسن أقام دار الحديث الحسنية خوفاً من أن السلفية أخذوا جانب الحديث واعتبروه لهم، فهو أراد أن يكون هناك مدرسة مغاربية أو مغربية ضد السلفية الألبانية أو السلفية الوهابية.

هبه رؤوف:

الأبحاث غطّت مساحة واسعة جدًّا، وأنا كنت أتساءل ربما هذا يصلح كتبعات للمشروع وربما يصلح لمشروعات أخرى، بمعنى أنا أعتقد أن ظاهرة السلفية ظاهرة معقدة جدًّا، أي شخص بإمكانه الخروج بخطاب أو مرجعية معينة ويقول أنه سلفي، فلا يوجد فيها الإحكام الموجود في الحركات التنظيمية أكثر التي تطالب بمسؤوليات أكبر وفاعلية أكبر، لذلك فيها سيولة عالية.

وأنا صغيرة كنت أحضر إلى السلفيين لأن الإخوان لا يدرّسون عقيدة، وكنت أتجول بين الإخوان والسلفيين الذين يدرسون العقيدة والتبليغ، لم أكن حينها أعتبر نفسي مضطرة أن ألتزم بمناهج أحد فالشخص يتعرف على أشكال مختلفة، وهذا الكلام كان في مطلع الثمانينات عندما كانت السلفية الجهادية بدأت تكوّن لها بؤر في الجامعات المصرية كما أذكر.

لذلك هي ظاهرة معقدة وهي أيضاً من دولة إلى دولة مختلفة، وأظن أن الإشارة في بحث الكويت –مبارك الجري- وأيضاً الإشارة في بحث د. محمد عن دول مختلفة منها اليمن وغيرها يبين علاقة السلفية مثلاً بالقبيلة، وفي حالة الدول كـ مصر التي لا تعد القبيلة بذات الصيغة والثقل لكن علاقتها تظهر بالريف، مثلاً عندما كتب حسام تمام -رحمه الله- عن تسليف وترييف الإخوان، هنالك configurations بمعنى تشابكات وتجليات تختلف من لحظة للثانية، يتهم البعض الناس بأنهم براغماتيين أو انتهازيين أو أنهم يغيرون منهجهم، لكن هذا شأن البشر عامة في حدوث تحولات، فأحياناً يكون هناك تنظيمات وأحياناً يكون هنالك موجات.

أيضاً لو نظرنا إلى الأجيال، فهنالك أجيال مختلفة، أجيال لا تظهر على الفضائيات هي تظهر في اليوتيوب أو تظهر في الفضائيات السلفية ولا تُستضاف، الشيخ الحويني لم يتم استضافته يوماً ما مثلاً حسب علمي في برنامج عادي ليُسأل عن رأيه في أمور، لكن هنالك أشخاص ناس بمعنى ضيوف هم كسلفيين إعلاميين، خلال ظهورهم يتكلون حول القضايا الإشكالية للمرأة، وإلى غير المسلمين وهكذا.. ولدينا أجيال أيضاً مختلفة على مستوى السياسة، ولدينا تنظيمات مختلفة في الحالة المصرية تختلف أيضاً

باختلاف المحافظات مثلاً السلفيون في الشمال يختلفون عن السلفيين في الجنوب وهكذا. فأعتقد أن الاقتراح الذي كنت أود إبداءه د. أبو رمان أن الباحثين لماذا لا يكتبون سوية؟ لماذا لا يقيمون ورشة عمل workshop فرعي للذين عملوا على دراسة الظاهرة السلفية، وأنهم في النهاية ينضمون في كتاباتهم ويقومون بتصنيف classification بحيث أننا نرى الأمور المختلفة لدينا.

مشهد السلفية كمشهد الإخوان مثل مشهد تيارات مختلفة أو تنظيمات أو جماعات، وفي الحقيقة ليس مستقل بذاته، ومن الممكن عندما د. آمال قالت الفاعلين actors أنا أفكر على فكرة أكثر الفاعلين الوكالة agency actor فكرة الفاعلية الذاتية، في أنه يوجد دور للأشخاص الأفراد مواقعهم وخلفياتهم وسنهم وظروفهم والأماكن الجغرافية التي ينتمون إليها، والعصبية -حالة ابن خلدون- التي تدعمهم في هذه الحالة. وبالتالي أعتقد أن العمل المشترك على مقارنة الحالات والخروج بشيء شبيه بتصنيفات أكثر تنوعاً من الممكن أن يكون مفيد في هذا الشأن.

الحالة التي لم أجدها مذكورة، من الممكن أنه تم المرور عليها مرور الكرام، وأعتقد أن لها دلالات ولم تحظ باهتمام كاف في البحث على حسب ما طالعت في الفترة الماضية وهي الحالة الليبية، لديك مدخلية تحولت إلى ميليشيات لدعم حفتر الذي هو بالتأكيد ليس لديه خطاب ديني وبالتالي أصبحت هي أداة للقتل في يد سلطة عسكرية بغض النظر عن إن كنا معه أم ضده هذه ليست القصة ابداً، لكن نصنّف هذا الجنرال، وبعدها نصنف استخدامه لمجموعات سلفية في قتل تيارات إسلامية أخرى في مشهد النزاع.

فلو أخذنا بالفروقات الدقيقة naunces والاختلافات المتنوعة والتقسيمات واخذنا حالات، والذين اشتغلوا على الأبحاث جلسوا مع بعضهم وحاولوا أن يقوموا بعمل مشترك، أعتقد أنها ستكوّن مخرجات قويّة جدًّا. ونحن ليس لدينا عادة الكتابة المشتركة في العالم العربي.

عبدالحكيم أبو اللوز:

أنا ألاحظ أن المداخلات الثلاثة اعتمدت مقترباً ميكروسوسيولوجيًّا بمعنى التفكير في الحركة السلفية من خلال أفكارها العامة واتجاهات سلوكها السياسي، ألم يحن الوقت بعد لكي يتشجع الباحثون ويدخلون إلى هذه الحركات؟ وأقصد هنا، هل الحالات في الشرق الأوسط الحالة العمانية مثلاً والسؤال موجه لـ د. أبو رمان و أ. أبو هنية، أن نمنح الوحدة الدخول إلى هذه الحركات وملاحظتها عن قرب حتى نكتشف أموراً أكثر عمقاً حول زعمائها وسلوكها في الاستقطاب والتعبئة المذهبية؟ عندنا في المغرب الآن المسألة أصبحت من الصعوبة بمكان بعدما أن كانت ممكنة فيما قبل انفجارات 2016 و 2003.

سؤالي الثاني، أخشى أن يكون ملاحظاً داخل السلف، التصنيف الذي خرجنا به لحد الآن هو الخطاب التقليدي، ثم الخطاب الحركي ثم الخطاب السلفي الجهادي، ولكن أنا أثير الانتباه إلى التنويعات داخل كل تيار، فمثلاً الخطاب التقليدي هو ليس تقليديا بإطلاق، هو تقليدي ولكن عندما تجابهه مشكلة يخرج إلى الساحة السياسية ويحاول أن يبحث عن تحالفات سياسية تخرجه من من مشاكله، وهنا أسأل عن إمكانية الاستفادة من مقترب الطائفة sect برايان ويلسون بأنه يجب أن نعتبر هذه الحركات حركات دينية تعمل في قلب المجتمع عن طريق هداية الأفراد، ولكن عندما عندما تجابهها ظروف سيئة تخرج وتبحث عندها عن تحالفات تخرجها من من أزماتها. ولاحظنا أن التيار السلفي التقليدي في المغرب عندما أغلق مقر عمله ذهب ليبحث عن تحالف وطني وبالفعل لقيها وبالتالي استعاد بعض المقر وبعض الحركية، إذاً داخل كل تيار هناك تنويعات داخلية لا بد من الإنتباه لها، وذلك بأخذ الاعتبار ما ذكره أ. أبو هنية بوجوب الأخذ بالسياقات. ثم أصحح فكرة أ. رفيقي بأن التيار السلفي التقليدي في المغرب لم يغادر الساحة بل في 2016 تحالف مع حزب الأصالة والمعاصرة الذي بفضله نجح في كسب بعض المقاعد الانتخابية، وبالتالي أُرجعت لتيار المغراوي بعض المقار التي له في مراكش، وأعرف بعض المقار استعادت حيويتها، والآن الخطاب السلفي التقليدي يشتغل بالطريقة التي كانت له من قبل، وأصحح مرة أخرى معلومة وأسأل إذا كان التيار الجهادي قد اختفى في المغرب كما يقول أ. رفيقي فلماذا الدولة في كل وقت وحين تعلن عن تفكيك بعض التيارات الجهادية أو بعض البؤر الجهادية؟

إذاً هذا أكبر دليل إذا أحسنّا الظن في السلطات المغربية بأن الحركات السلفية لم تمت وإنما تتولد باستمرار.

هشام جعفر:

من خلال قراءتي للأوراق، خرجت بنقطتين أساسيتين :

النقطة الأولى، أن التيارات السلفية تمارس السياسة منذ اللحظة بشكلها المعاصر والحديث أوالحركي؛ لأنها عندما تحدد أجندة معينة فهي ذات دور سياسي، عندما توازن مثلاً إخوان أو التيارات الإسلامية الأخرى فهذه أيضاً في قلب السياسة. لكن مع الربيع العربي -باستثناء حالة الكويت- دخلت إلى ساحة العمل الحزبي، وهذا هو الملمح الأساسي، لكنها خرجت منه، وهنا التساؤل الأساسي هل هي بقيت حركات سلفية والأطروحة السلفية مازالت مطروحة؟ إذا قلنا تم تآكل الأطروحة الأساسية الخاصة بها الفكرية، وأنها اتسمت بالبراغماتية أو ما أطلق عليه التطبيع مع الواقع السياسي، كما أن شعبيتها في تراجع وأدت إلى التشظي، هذه الأوراق تتحدث عن هذه التداعيات وهذا الآثار، لكن لن أقف أمامه طويلاً.

ما يعنيني وهذا ما لم أجده في الأوراق، هو السؤال المتعلق بما يمكن أن نطلق عليه تأثيرها على أزمة الربيع العربي، أو ما انتهينا إليه الآن من أزمة قبول؛ لأنها قامت بشيئين مهمين جدًّا، دخلت ساحة العمل الحزبي، وعملت بمسألة العنف أو استخدام العنف كما أشرت. وهنا يصبح السؤال المطروح في علاقتها أو تأثيرها على الربيع العربي، وأتصور أن هذا هو سؤال المستقبل، بالإضافة إلى السؤال المتعلق بتراجع السعودية في دعم هذه الحركات.

فيما يتعلق بعلاقتها أو بتأثيرها على أزمة الربيع العربي، هنا يجب أن نتساءل حول موقفها من مسألة الديمقراطية والحرية أو مسألة طاعة ولي الأمر في تياراتها المختلفة وموقفها، وهنا يجب أن نرصد من هذا المدخل، بالإضافة إلى المدخل المتعلق بالتغيير وموقفها من التغيير أو الحراك أو الثورة، فهذه أيضاً نقطة ثانية في قلب مسألة الربيع العربي.

النقطة الثالثة، هي متعلقة بمسألة الموقف من خطاب المعاش، الخطاب المرتبط بـ الأجندة الاقتصادية الاجتماعية الذي يتمدد في وسط الناس المواطنين العرب على حساب الأجندة الهوياتية.

النقطة الرابعة، هي متعلقة بمسألة جوهر المشروع الاقتصادي الاجتماعي الخاص بها، هل هي تدعم سياسات نيوليبرالية أم لا؟ لأن هذا السؤال أيضاً مطروح.

وأخيراً، إن المسألة متعلقة بمسألة العنف واستخدامه لأن هذه أيضاً من ضمن القضايا التي تطرح تأثير هذه الحركات على سردية أو أطروحة الربيع العربي الأساسية المتعلقة بهذه النقاط الأربع.

أسامة شحادة:

أنا سلفي منذ أربعين سنة، لكن اليوم سمعت عن سلفية طيلة عمري ما سمعت بها، جزء كبير من طروحات الإخوة هي عن سلفية متخيلة غير موجودة، أنتم تذكروني بمقولة أرسطو عندما كان يظن أن عدد أسنان المرأة يزيد عن عدد أسنان الرجل، وهو يقال إنه كان متزوجاً أكثر من زوجة ولكن لم يعد أسنانهن حتى يجد أن هناك تساوي. هنالك الكثير من المجازفات في ما طرحه الإخوة رغم أنهم إخوة متخصصون، قد يكون السبب أن المفهوم الأكاديمي في العلوم السياسية يسيطر على الإخوة، ويريدون تشكيل السلفية على ضوء المفاهيم الأكاديمية كالأخ الذي طرح فكرة الطائفة مثلاً، أو بعض التوصيفات الأكاديمية التي قد تكون منبثقة من مركزية غربية أوروبية، ونحاول تعميمها على الحالة السلفية، وسأعطيكم بعض الأمثلة .. مثلاً أنتم تقولون إن الاستثناء الوحيد هو الحالة الكويتية لأنها شهدت عملاً سياسيًّا قبل الربيع العربي وهذا خطأ خطأ فادح؛ البحرين العمل البرلماني السلفي فيها من قبل الربيع العربي بعشرين سنة، بل كان نائب رئيس البرلمان البحريني هو الشيخ عادل المعاودة وهو سلفي ورئيس كتلة الأصالة في البرلمان البحريني، أيضاً في السودان منذ أكثر من 25 سنة طُرح موضوع العمل السياسي، وشارك السلفيون في السودان من خلال جمعية أنصار السنة المحمدية وتولوا مناصب محافظين ووزراء وغيرهم، بل حتى في عهد الاستقلال كان أبو إسماعيل الأزهري هو أحد الأربعة في مجلس الوصاية على السودان في الخمسينات، وكان أحد الرموز السلفية.

و من الأخطاء أيضاً، قضية أننا بحاجة إلى باحثين أكاديميين أجانب حتى يحددون تقسيمات السلفية، ومن الأشياء التي تُطرح قضية السلفية التقليدية والسلفية الجهادية والسلفية الحركية، الشيخ الألباني مثلاً وهو الآن يصنف بشكل أساسي أنه سلفي تقليدي أو مدخلي أو نقوي إلى آخره، كان يرى وجوب جهاد العين في أفغانستان، و فتواه مشهورة بهذا الكلام، والذي تصدى للرد عليها هي السلفية الحركية للشيخ سفر الحوالي مثلاً، فهذا يتناقض. الآن نأتي على الحالة التي يسمونها الحركية، الحالة الحركية الآن يجعلون عبدالرحمن عبد الخالق ومحمد سرور في نفس الكف، بينما نجد أن محمد سرور كان يرى قبل الربيع العربي كفر الديمقراطية وتكفير البرلمانات وتكفير هذا النظام كله، بينما كان عبد الخالق مثلاً يرى عكسه. موضوع الاستعانة بالأمريكان في أزمة الخليج،عبدالخالق كان مع الاستعانة بينما جماعة الشيخ سفر وسلمان وسرور كانوا ضد. فهذه التوصيفات ليست توصيفات صحيحة ولا سليمة، للأسف هذه التوصيفات تأتي من خلال فهم قاصر، فهم جزئي، وعدم مخالطة للسلفيين. من الأمثلة، في ورقة الأخ رفيقي يأتي ليقول: «وقال كبيرهم من السياسة ترك السياسة»، ويضع رابط يوتيوب، وبالطبع أنا متأكد أن كلامه خطأ، لكن جئت لأفتح رابط اليوتيوب حتى أرى المضمون الذي استند عليه دليله، فيضع رابط للشيخ الألباني والعنوان المكتوب على الفيديو «من السياسة ترك السياسة»، حين تسمع الفيديو الألباني يقول: «السياسة واجبة ولكن الآن نترك السياسة» وهنالك فرق ، وهذا الموقف سياسي وليس موقف شرعي، وهو عندما قال هذه الكلمة قالها لما استولى حزب البعث على سوريا لأنّي إذا أردت أن أعمل سياسيًّا سأعتقل وسأضطهد، وهو كان معروف عنه في الخمسينات كداعم للإخوان المسلمين في الانتخابات.

الفكرة الأساسية هي أن حقيقة السلفية فيها تجنٍ بفهمها، خاصة لدى الباحثين، فأنا أرجو منهم أن يحتكوا بالسلفيين أكثر، السلفيين حولكم في بلادكم، في مجتمعاتكم. مثلاً قضية المغرب في القول عنها أنها تقوم على المالكية الأشعرية والصوفية، هذه مغالطة تاريخية، من المعروف أن المغرب ما صار أشعريًّا إلا بعد سنة 500 هجري على يد ابن تومرت من خلال المذابح والقتل والإجبار، وإلا كان المغرب مالكيًّا سلفيًّا، و مقدمة ابن زيدون وغيره كلها مقدمات مالكية سلفية، فلماذا نحن نغالط التاريخ؟ المولى سليمان مثلاً والعلويين كانوا سلفيين وكانوا ملوك المغرب.

قضية السياق، هي للأسف أيضاً فكرة بعيدة عن فهم الإسلام أو السلفي، الإسلام كإسلام، وأظن أي فكرة أو أي مبدأ عليه أن يراعي الظروف والأحوال. الآن أنت في مرحلة الضعف المكية النبي محمد لم يكن مأموراً بالجهاد بل في المرحلة المدنية أُمر بالجهاد، في مرحلة الاستضعاف مرحلة القوة ومرحلة التحالف. فما أقصده في قضية السياق، هي موجودة عند كل الحركات وعند كل التيارات، لكن الغريب أننا نحن التيارات السلفية التي مشت بناحية سلمية منتقدة التيارات السلفية التي استجابت للثورات الشعبية في سوريا مثلاً ومشت في الثورة وعسكرتها عندما رفض النظام الحلول السلمية ورفض التفاهم مع الشعب وبدأ يطغى أيضاً هذه الحركات تم رفضها.

وأنا أرفض اعتبار هيئة تحرير الشام سلفية أو واعتبار جماعات العنف المصرية كلها سلفيين هؤلاء ليسوا سلفيين، بالعكس منذ اللحظة الأولى وأنا لي كتاب في موضوع الجماعات المصرية قلت أنهم ليسوا سلفيين، ليس لهم مرجعية سلفية بتاتاً، هم لهم مرجعيات مختلفة تماماً.

أحد الإخوة طرح أن السلفيين في الربيع العربي إما أنهم تسببوا بالعنف أو أنهم يمارسون السياسة، بل هناك قسم آخر من السلفيين وهو التيار السلفي الأكبر الذي كان رافضاً للربيع العربي، فالتيار السلفي الذي يسمونه التقليدي أو النقوي، هو كان رافضاً لكثير من مسار الربيع العربي باعتبار أن هذا سيسبب أزمات ويسبب المشكلات. أيضاً من الملاحظات التي سمعتها، قضية حزب النور فاجأ الجميع ودخل في السياسة ثم كان براغماتيًّا، إذا صار كتنظيم داعش مرفوض! وإذا صار براغماتيًّا وحافظ على مكتسبات على هوية على أمن البلد أيضاً مرفوض! فهناك إشكال في دراسة السلفية..

أرجو من الأخوة الباحثين أن تتواصلوا مع السلفيين وأن يشاركونا ويجلسوا معنا ليسمعوا منا ولا تسمعوا من غيرنا وخاصة الدراسات الغربية فجزء كبير منها ليس صحيحاً و معلوماتهم مغلوطة.

صلاح الدين جورشي:

شكراً شيخ أسامة، الحقيقة سبق أن التقينا بشكل عرضي، تحدثنا قليلاً في أكثر من زيارة قمت بها إلى عمان ومن باب المزاح أنا كنت أتصور أنه بعد كل ما حدث

خلال هذه السنوات سأجدك في موقف وفي موقع آخر مختلف تماماً، لماذا؟ لأنني في تونس، وتونس كانت بلد فيها مؤشرات إيجابية، عندما صعد التيار السلفي تخوفت كثيراً وتخوفاتي كانت في محلها؛ لأن الدور الذي قام به السلفيون دور كان خطيراً جدًّا، ربما بحسن نية، ربما بدوافع متعددة وبتمويلات أجنبية ولكنهم أزّموا الساحة السياسية والدينية بشكل كبير جدًّا.

وحركة النهضة حاولت أن تستوعبهم، لكن نجحوا في أن يستوعبوا جزءًا من حركة النهضة، و طرحوا أولويات مختلفة، طرحوا خطاباً مختلفاً عن النخب الديمقراطية في تونس. وبالتالي رصيد السلفيين بتونس كان قريب من الصفر، بمعنى أن سلبياتهم كانت أكثر بكثير، حتى لو نبحث عن ما هي الإيجابيات التي قدموها لن أجد، سواء كانوا الذين انخرطوا في التيار الجهادي أو الذين حاولوا أن يلعبوا دورا من السلفية العلمية.

ما حصل في تونس ربما حصل بدول أخرى، ولذلك أنا في اعتقادي أنه بعد عقد مما حصل منذ انطلاق الربيع العربي إلى اليوم، الناس صارت تستوجب بالفعل إعادة النظر بشكل جدي وجذري في التصور السلفي عموماً وفي الدور الذي قام به السلفيون للأسف في منطقتنا.

هبه رؤوف:

أنا لاحظت أنه أحيانا يحدث خلط ما بين فكرة المرجعية الأصولية التراثية من نسميهم السلف من العلماء، وما بين السلفية كحركات. فأعتقد أن التمييز مهم لأننا نستخدم أدوات مختلفة للدراسة، وهذا ليس معناه أننا نحن لا نتبع الباحثين الغربيين ولا أننا متبعين مناهجهم لكن لأنه عمليًّا هنالك فروق.

الأمر الثاني، هو البحث في مسألة توطين الحركات، وهذا يسري على السلفيين ويسري على غيرهم من الحركات، فأحياناً كان ليس لديهم هذا الوعي واستخدام مفهوم الأمة بالمعنى المطاطي، وتم توظيفهم من قبل الأنظمة، فالاعتراف بهذا مهم لأنهم أحياناً لجأوا إلى خيارات خاطئة.

الأمر الثالث، هو أن إبراز القضايا يوضح جدًّا الاختلاف الموجود ما بين الحركات، وبالتالي مثلاً إذا ركزنا ليس فقط على قضية الموقف من الأحزاب السياسية، لكن الموقف من قضايا المرأة والموقف من قضايا المواطنة وغيرها، حتى لو بتعريفهم أي أنهم يعيدون تعريفها بصيغة معينة، لكن ربما تسلط الضوء It highlights بمعنى هي توضح كيف أن هنالك اختلافات أو مقاربات.

آخر ما أريد قوله، إن السلفية أحياناً تبقى منطق تفكير، وبالتالي في الصحوة الإسلامية وبالذات في التيار الرئيسي الذي هو الإخوان المسلمين في الحالة المصرية والذي أنا قريبة منه ومن فصائله المختلفة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار في قضايا المرأة والأقليات الإخوان كانوا سلفيين جدًّا، لم يحاولوا أن يخرجوا عن هذا الإطار لأنهم كانوا يخاطبون المجتمع، وبالتالي كانوا يحاولون مغازلته للحصول على الأصوات الانتخابية للأسف، رغم أن مواقفهم في الغرف المغلقة أحياناً تكون مختلفة عما يقولون في الانتخابات.

- تعقيب الباحثين المشاركين على تعقيبات الباحثين الحضور:

محمد أبو رمان:

أنا أريد أن أتحدث حول نقاط ومعلومات مهمة جدًّا، وملاحظات منهجية مهمة ..

الأهم في الموضوع، هذه الورشة كلها revisiting نحن نعيد زيارة الحقل البحثي حتى نقرأ وندرس ونحلل ما حدث خلال الأعوام الأخيرة، وهذا الذي حاولنا أن نسلط عليه الضوء في السلوك السلفي، كيف تحول في الأعوام الأخيرة؟ واضح تماماً هنالك أسئلة. أنا أريد أن أترككم مع أسئلة ولا أريد أن نترككم مع خلاصات.

السؤال الذي طرحته أ. صلاح وناقشه د. محمد رفيقي في ورقته المهمة، لماذا تحولنا من السلفية الوطنية بصورتها الإصلاحية العقلانية التي سادت ليس في المغرب فقط بل حتى في الشام ويذكر د. عبدالرحمن موضوع الجمعية الغراء السلفية الإصلاحية وحتى السلفية الإصلاحية في الجزائر تحولت باتجاه آخر تماماً هذا سؤال مهم في النصف الثاني من القرن العشرين.

السؤال الثاني طرحه د. رفيقي أيضاً وعارضه حسن، ولكن أنا أعتقد أن القضية بحاجة إلى أن نتأملها للمرحلة القادمة.. في الأعوام الأخيرة سادت الثقافة السلفية في المجتمعات العربية وليس فقط الإخوان من تسلفوا، هناك الثقافة الاجتماعية تسلفت في كثير من المنطقة العربية. الآن هناك توجهات دولية وإقليمية ومحلية نحو اتجاه معاكس للسلفية، حسن اعتبر السلفية كقدر للمجتمعات العربية، لكن هنالك ملاحظات، هل يمكن بالفعل نتحدث عن تحولات ثقافية في المجتمعات العربية تنفك عن السلفية كما حدث أن تزاوجت مع السلفية في مرحلة سابقة؟ والنقطة الثالثة التي طرحتها د. هبة وأيضاً طرحها د.عبد الحكيم نحن نريد أن نبحث عن الجيل السلفي الجديد، جيل اليوتيوب. في مصر لما بدأت الثورة المصرية ظهرت جماعة سلفية كوستا لو تتذكرون في المشهد المصري، والشباب السلفيين الذين كانوا موجودين في الغرب وفي أمريكا. فنحن بحاجة كدراسة سوسيولوجية أن ندرسها.

أنا في الورقة ركزت د. عبد الحكيم على جانب الطائفة لأنني أعتقد أن جانب الطائفية تلبست بالهوية. السلفية عندهم قضية الهوية مركزية، الجانب الطائفي كان مهمًّا في العديد من الدول التي أشار لها حسن و الآخرين في كيف انتقل السلفيون في الحالة التي تظهر فيها الطائفية، السلفية تذوب فيها الحدود بين السلفيات لدرجة كبيرة وتبدو وكأننا أمام سلفية واحدة تصعب أن تميز بين الجامي والتقليدي والحركي وإلى آخره.

السياق مهم بكل الحركات أخي أسامة ليس فقط في السلفيين، حتى الإسلام السياسي دراسته من منظور السياقي وليس من منظور الجوهراني وهذا الذي نتحدث عنه. كما طالب أسامة الباحثين بالنظر والاقتراب من السلفية أنا أثني على ملاحظة أ. صلاح الدين الجورشي وأقول أطالب أن يتوقفوا عن المظلومية السلفية أو المظلومية الإخوانية، وينظروا في تفسير وتفكيك العوامل والمتغيرات ويدرسوا الأمور بصورة مختلفة بعيداً عن زاوية النظر التي أنظر فيها وكأنها الزاوية الوحيدة، الباحثون جميعاً تطرقوا إلى زوايا متعددة، أنا أعتقد من المهم أنتم أيضاً كباحثين ومثقفين داخل الوسط السلفي أن تنظروا إليها.

محمد عبدالوهاب:

بالنسبة لما ذكره الأخ الكريم حول دار الحديث الحسنية، لا أتفق صراحة كون دار الحديث الحسنية هي أيضاً جاءت ضمن المشروع والتحالف الذي كان بين النظام وبين الإخوان لمحاربة اليسار، أنا لم أتطرق لهذا الموضوع وهو موضوع طويل وهي أن النظام تحالف مبدئيًّا مع الإخوان في بداية الستينيات كان مع الإخوان قبل أن ينتقل إلى السلفية، وفكرة دار الحديث الحسنية هي فكرة إخوانية، وصاحب هذه الفكرة هو بهاء الدين الأميري الشاعر والقيادي المعروف في حركة الإخوان المسلمين هو الذي اقترح على الملك الحسن الثاني فكرة إنشاء دار الحديث الحسنية، وأُسندت رئاسة دار الحديث الحسنية لـ د. فاروق النبهان المنحدر من إحدى العائلات الإخوانية المعروفة في سوريا، وقيادات الإخوان في سوريا، إضافةً حتى ما عرف بالدروس الحسنية التي كانت تلقى بين يدي الملك الحسن الثاني، هي فكرة إخوانية، وأول من ألقى الدرس الافتتاحي للدروس الحسنية ألقاه عبد الفتاح أبو غدة، والدرس الثاني ألقاه محمود الصواف، وبالتالي دار الحديث الحسنية والدروس الحسنية كل هذا كان ضمن المخطط الذي وظفه الملك الحسن الثاني لمحاربة اليسار في ذلك الوقت.

أنا أثمّن على اقتراح د. هبة رؤوف بضرورة وجود عمل مشترك لوجود عدد من المشتركات في الظاهرة وللقرب منها بشكل أكبر، ومحاولة عمل تشبيك بين هذه الظواهر في مختلف الدول.

ما قاله د. عبدالحكيم حول وجود تنويعات داخل التيارات ليست تقليدية فقط بل كل التيارات، أنا أتفق على هذه الفكرة، لكن مجال البحث لم يتسع، لكن لو أخذنا كل تيار لوحده أكيد سنجد عدد من التنويعات والتي فعلاً تستحق البحث وتستحق الدراسة، حتى التيار السلفي التقليدي كما قال هو بنفسه توجد فيه عدد من المدارس وتوجد فيه عدد من الاختلافات حتى في المواقف حسب السياقات. ما ذكره د. عبدالحكيم كون التيار التقليدي لازال موجوداً وأن تحالف المغراوي مع الأصالة والمعاصرة هذا صحيح، أنا أعرف أن المغراوي في 2016 تحالف مع الأصالة والمعاصرة، لكن تقييمي الشخصي لا أعتقد أن لتحالفه تأثير كبير على النتائج، وأن المغراوي والحرس القديم لتيار السلفية التقليدية بعد انشقاق حماد القباج وعادل رفوش ومن معهم، لا أعتقد أنهم إلى الآن

يمتلكون ذلك الثقل الذي يستطيعون به اختراق المجتمع أو التأثير في الانتخابات كما كان الأمر من قبل، أعتقد أنه رغم بعض دور القرآن التي أعيد فتحها تأثيرهم أصبح ضعيفاً خصوصاً بسبب تغير الأجندة السياسية وبسبب الانشقاق الكبير لحماد القباج وعادل رفوش.

جواباً على سؤال حول اختفاء السلفية الجهادية.. لا، لم أقل أن الفكر السلفي الجهادي قد اختفى، بل قلت التعبيرات الظاهرة للسلفية الجهادية في المغرب اختفت، لا يوجد شيوخ معروفون، لا يوجد تيار سلفي جهادي معروف، لا توجد مساجد معروفة للسلفيين الجهاديين. الفكر السلفي الجهادي موجود بقوة، وهو ما يفسر الخلايا الإرهابية التي تكتشف والهجرة الجهادية إلى سوريا، لكن التعبيرات الظاهرة داخل المجتمع بسبب التشديد الأمني أصبحت مختفية تماماً.

أخيراً، ردًّا على الشيخ أسامة، قضية السياسة لن أعقب عليها. لكن فيما يخص الأشعرية وقضية العلويين، العلويون لم يكونوا سلفيين على الإطلاق، بالعكس هم أحد ركائز دعم العقيدة الأشعرية في المغرب. المولى سليمان ووالده السلطان محمد بن عبد الله، حاولا لمحاربة الزوايا الصوفية بسبب الصراع السياسي معها توظيف الدعوة الوهابية التي كانت في أولها لمحاربة الصوفية، لكن علماء وشيوخ وفقهاء المغرب رفضوا، الطيب بن كيران وغيره كتبوا رسائل كثيرة في تفنيد العقائد الوهابية والأفكار الوهابية في ذلك الوقت، وفشلت هذه المحاولة الافتراضية بشكل نهائي.

قضية أن الأشعرية مغالطة أنها تأسست تاريخيًّا، هو كما تفضلت شيخ أسامة قلت 500 هجرية أي القرن الثاني عشر الميلادي، نحن نتحدث من القرن الثاني عشر الميلادي إلى القرن الواحد والعشرين، أليس هذا كافيا لتأسيس بناء تاريخي؟ أعلم أن المرابطين لم يكونوا أشاعرة وأن الأدارسة قبلهم لم يكونوا أشاعرة، لكن منذ عهد الموحدين كما تفضلت، منذ عهد ابن تومرت في القرن الثاني عشر الميلادي، وهي الدولة التي أدخلت العقيدة الأشعرية إلى المغرب، ثم بعدما جاءت الدولة المرينية وركزت المذهب المالكي كأحد هذا الثالوث (متصوف، الزبيد، السالك، وغيره) منذ القرن الثاني عشر الميلادي أو الثالث عشر الميلادي تأسس هذا المسار التاريخي الذي أتحدث عنه.

مبارك الجري:

يبدو أن الملاحظات كلها لم تكن على التجربة الكويتية، ولكن أنا أتفق مع د. هبة في أن الظاهرة السلفية معقدة جدًّا حتى في الكويت، وأرى أنه حتى السلفية في الكويت صارت منجماً بحثيًّا، وأنا أدعو المهتمين حقيقة دراسة المكون السلفي في الكويت لأن فيه مواضيع كثيرة وخطابات متغيرة واتجاهات متغيرة. وهي تطرقت أيضاً -د. هبه- لدراسة حسام تمام -رحمه الله- والمصطلح والوصف الذي استخدمه في قضية «تريف الإخوان» أنا أجد هذه المسألة موجودة في الكويت، وبالمناسبة أنا أطروحتي الدكتوراه عن قضية علاقة القبائل بالتيارات الإسلامية في الكويت ومدى تأثيرها على التيارات الإسلامية في الكويت، في الكويت نستطيع أن نقول في بعض المكونات السياسية الإسلامية تم «قبلنتها» من قبل بعض القبائل سواء في ذراعها السياسي أو في ذراعها الطلابي كحركة طلابية في الجامعة، و لا أستطيع أن أفصل هذه المسألة ولن أدخل في تفاصيل هذه القضية، لذلك أشكر د. هبة.

الشيخ أسامة قال مسألة مهمة جدًّا وأنا أريد أن أعلق عليها.. أنا أتفهم لماذا قال هذا الكلام، وأنا متأكد بأنه تربطه علاقات ببعض الأسماء و ببعض الشخصيات البارزة في التيارات السلفية الكويتية، وأعتقد أن علاقاته مع السلفية والتيار السلفي الأساسي الذي تأسس في 1981.

هو تطرق لقضية البحرين، ولكن ما علاقة هذا الموضوع فيما كتبته في هذه الورقة؟ أنا لم أقارن التجربة السلفية في الكويت بالتجربة السلفية في البحرين، أنا أعرف تماماً بأن هناك فصيل للسلفية مهم وفاعل في البحرين مشارك وله حجم برلماني أيضاً، ولكن أنا أتحدث بشكل خاص عن التجربة السلفية الكويتية ولم أقارنها بالتجارب الأخرى. نعم، هناك خصوصية ولكل دولة لها خصوصيتها، ولذلك أنا تحدثت وقارنت ما بين بعض الفصائل السلفية.

هو تحدث عن السلفية في السودان وتحدث عن السلفية في البحرين، ولكن أنا لم اتبع طريقة التفكير الغربي البحثي في تناول المكون السلفي على الإطلاق، بل أنا ضد هذه التصنيفات التي يستخدمها بعض الباحثين الغربيين، ولذلك أنا ذكرت في خاتمة الورقة إذا قرأها الشيخ أسامة، إن قضية استخدام الأصوليين والتقليديين والحركيين

لم يعد مناسباً لفهم الحالة السلفية في الكويت؛ هناك تيار معارض، وهناك تيار موالي للحكومة. ولكن هذا أيضاً في إطار طبيعة البيئة السياسية، الكويت دولة ريعية تتحكم بالثروة، هي من تصرف الرواتب، وهي من تتحكم في ثروة البلاد، ولذلك غالبية الحركات السياسية الإسلامية السنية بشكل خاص بما فيهم الفصائل السلفية، باستثناء حزب الأمة الذي يعتبر خارج البرلمان والمشاركة السياسية لأسباب كثيرة، جميعهم يتفاعلون في هذا الإطار.

وما هي المشكلة عندما نستخدم بعض الدراسات الغربية في تناول قضية السلفية في الكويت أو في دولة ما؟ لا أرى أي مشكلة في ذلك، ولكن نحن لا نتبناها، أنا شخصيا لا أتبنى على الإطلاق قضية أو دراسات أو نتائج الدراسات البحثية، مع أنهم سبقونا في قضية المنهجية، وفي الإطار النظري، لكن من أين نأتي بالمناهج؟ أي منهج نستخدم في قضية الحركات الاجتماعية أو في تيارات الإسلام السياسي،أو في نظرية التغيير أو في بنية النظام؟ من كتب فيها؟ لذلك إذا هم تحدثوا عن الحالة السلفية في الكويت أو أي تيار سياسي إسلامي آخر انطلاقاً من فكرة معينة، هذا شأنهم، ولكن نحن ننتقد أيضاً دراساتهم، ولكن لا أستطيع أن أقلل من أهمية البعد النظري في فهم هذه الحركات في الكويت أو في دولة عربية أخرى.

حسن أبو هنية:

يجب أن نعرف أولاً أن ظاهرة السلفية لم تُدرس بشكل جيد على خلاف الشائع، لا في الغرب ولا في العالم العربي، ولا تزال الدراسات قليلة ومحدودة. وبالتالي المقاربات المطروحة عديدة، لكن أنا حاولت فقط أن أقدم هذا المدخل النظري الضروري لفهم هذه الظاهرة السلفية بشكل عام، لأننا نعلم بأنه فعلاً السلفية ظاهرة معروفة مرتبطة تاريخيًّا بأحمد بن حنبل، وابن تيمية وصولاً إلى أبو الأعلى المودودي وسيد قطب، ولغاية الوهابية وغيرهم من كل الحركات، وهذه كلها حركات السلفية، لا أحد يجادل أنها سلفية وهذه السلفية معقدة، إذا نظرت إلى السلفية الوهابية ذاتها، فسوف نجد أن داخلها هناك السلفية الملتزمة بالمذهب الحنبلي، تراث عبدالوهاب ذاته وأبناءه، هناك تراث سعد بن عتيق المرتبط أكثر بالحديث، هناك تراث خرج لاحقاً متأثراً بـ جهاد «جهيمان»، وهناك تراث من داخل الوهابية تزاوج مع الحركية السياسية الإخوانية وأنتج ما يسمى

الصحوة الإسلامية. إذاً هذه الظاهرة السلفية هي ظاهرة مركبة ومعقدة .. ما الذي يفصلها؟ أنا أقول بأنه نعم هناك فقط للأغراض نماذج الفيبرية حتى نفهم، نقول هناك سلفية نقوية، نقوية تعني المدخلية الألبانية ما يسمى التقليدية المحافظة كما أطلقنا عليها أنا و أبو رمان. وهناك السلفية السياسية، لها اشتغالات سياسية وبالتالي لها بعض الأهداف السياسية التي تحدثنا عنها. وهناك السلفية الجهادية وهذه أيضا لها انقساماتها ولها استتبعاتها. إذا كانت كلها تقول بالتقاليد الخطابية هي الكتاب والسنة، والإتيقيا هي التي تصنع الذات وتشكل مواقفها في الحياة والأخلاق والسياسة والإنسان، ما الذي يفرق هذه السلفية؟ كيف نفرق بين رشيد رضا ومحمد عبدالوهاب والعلوي وكذلك علال الفاسي والألوسي وكل هؤلاء؟ واضح بأن هناك ثمة شيء وهو ما يسميه السياق أو التأويلات المجسدة بمعنى بشكل أكثر أننا نأتي ونعيد تأويل هذه النصوص بحكم هذه الوقائع بشكل أو بآخر، وبالتالي السياقات تدفعنا.

بالتأكيد الأثر الشخصي هام لأنه لا يمكن أن يكون عبد الوهاب هو نفس اجتهاد ابن تيمية، وبالتالي أحياناً أثر الشخص هو ما يطبع حالة، عندما تقول ابن عربي، ابن عربي يطبع حالة كاملة في التاريخ الإسلامي، ويصبح هناك فئات كبرى تتبع هذا الشخص. وكذلك عندما نقول ابن تيمية أو رشيد رضا أو الألوسي أو ابن عبد الوهاب فهنالك الأثر الشخصي وبالتالي الأثر الفاعل ليس هو مهمل في البنية وإنما دوافع الفاعلين، والأثر الشخصي مهم جدًّا وهذا ما ينتج شخص كالألباني يؤثر على أناس كثيرين. وبالتالي نعود مرة أخرى بأنه فعلاً هو بين النص والسياق، هي تنتج اختلافات السلفية التي علينا أن ندقق بها وبالتالي نفحصها و نقرأها ونفهم كيف يمكن أن تسبق بالمستقبل؟ أو ما هو مصيرها؟

صلاح الدين جورشي:

أود أن أختم بالقول بأن السلفية سلفيات، السلفية هي سجينة الكلمة نفسها، المصطلح غامض واسم السلفية يحيدك إلى فراغات كما يحيدك إلى مرجعيات متعددة أو في حالات متعددة. المهم حاولنا أن نقترب من الظاهرة، الظاهرة أكثر تعقيداً مما توقعنا، ويحتاج منا إلى مزيد من التحليل والتفصيل.

الجلسة الرابعة

الإسلاميون ما بعد الديمقراطية الحالة التونسية نموذجاً

من نتائج حركة 25 جويلية:

إخراج النهضة من الحكم والدفع بها نحو المعارضة

يتساءل الكثيرون اليوم: هل أن شبح التجربة المصرية يلاحق الإسلاميين في تونس؟

صلاح الدين جورشي

ما حدث في تونس مساء يوم 25 جويلية / يوليو لم يبق شأناً محليًّا، وإنما تحول منذ إعلان الرئيس قيس سعيد عن قراراته الاستثنائية حتى انطلقت الأسئلة في كل مكان من العالم العربي وخارجه، وجميعها يدور حول محور رئيسي: هل انتهت التجربة الديمقراطية الوحيدة في المنطقة منذ أن اندلع ما سمي بالربيع العربي؟ وهل أن ما حدث في مصر، وكان سيناريو مستبعداً طيلة الفترة الماضية لعدة اسباب، أصبح ممكناً في تونس بعد أن توفرت الشروط الملائمة لتحقيق ذلك؟ وبشكل أدق، هل الإسلاميون التونسيون معرضون حاليًّا لملاحقة جدية من قبل الشبح المصري؟

وقفت حركة النهضة بقوة إلى جانب حركة الإخوان قبل الربيع العربي وبعده، لكن عندما لاحظت أن مغامرة الإخوان انتهت إلى كارثة، حاولت أن تتجنب الأسباب التي أدت إلى فشلهم وانهيار تجربتهم في وقت سريع؛ فراشد الغنوشي حاول في البداية أن ينصح حلفاءه المصريين بتجنب الدخول في صراع مع العسكر، وعندما حصل الصدام وانهزم الإخوان، قرر زعيم النهضة حماية حركته من التداعيات الخطيرة التي ترتبت عن ذلك الحدث الكبير، وعمل على ألا تتورط في ذات السيناريو.

على هذا الأساس، عملت قيادة النهضة على تعديل خطابها السياسي والعقائدي، وسعت نحو تحقيق نوع من «المصالحة» مع خصومها التاريخيين الذين تمثلهم العائلة الدستورية بما في ذلك مساعدو الرئيس بن علي وأنصاره. كما تجنبت الحركة الانفراد بالسلطة، وذلك عبر مشاركتها في عديد الحكومات الائتلافية مع أحزاب علمانية، وقبلت بدستور توافقي ضمن الكثير من المبادئ الديمقراطية والحقوقية بما في ذلك الدولة المدنية. كما انفتحت على العالم، وحاولت أن تكسب أصدقاءً في أمريكا وأوربا.

لم تكن تلك الخطوات التي قامت بها الحركة كافية لقبول «النهضة» ضمن الإطار الوطني كحركة سياسية تونسية من حقها السعي نحو إدارة الشأن العام من خلال مؤسسات الدولة، حيث استمرت الحملات ضدها، وبقي التعامل معها ككيان مشكوك في هويته وولائه لتونس، وذلك من قبل معظم الأطراف واللاعبين الرئيسيين.

اليوم، وبعد أن قرر الرئيس سعيد تجميع كل السلطات في يده، هناك رغبة قوية لدى الكثيرين في تحميل حركة النهضة مسؤولية الفشل في إدارة المرحلة حتى تدفع وحدها الفاتورة السياسية. كما توجد أطراف تعمل بوضوح على الدفع نحو التضحية بالديمقراطية والتقليل من أهمية الحريات بحجة أن ذلك هو الطريق الوحيد للتخلص من الإسلام السياسي، مستندين في ذلك على التجربة المصرية، واعتبار أن الانهيار الاقتصادي وتفشي جائحة كورونا يشكلان عاملان قويان ومساعدان لسحب البساط من تحت أقدام حركة النهضة وجعل التونسيين يلتفون حول الرئيس، ويرون فيه الزعيم المنقذ. لم تكتفِ هذه الأطراف بتحريض قيس سعيد على الإسلاميين، وتشجيعه على تضييق الخناق عليهم، وحتى حرمانهم من ممارسة النشاط السياسي، وبلغ الأمر بالبعض إلى المطالبة بإعادتهم إلى السجون والمنافي كما فعل معهم الرئيس الراحل زين العابدين بن علي.

النهضة مسؤولة .. ولكن

هل تكمن المشكلة في ما يحدث اليوم في الإسلاميين فقط، أم في تقبل القوى السياسية الأخرى لهم في السلطة والمؤسسات المنتخبة؟

هذا السؤال يتجنبه خصوم الإسلام السياسي، لأنه سؤال محرج لهم، حيث أن الأزمة التي تتخبط فيها تونس متورط فيها الجميع، وإن بنسب مختلفة. فجميع الذين تعاقبوا على حكم البلاد منذ اندلاع الثورة حتى الآن ساهموا في إرباك اقتصاد البلد، واستنزفوا ميزانياتها وأساؤوا التصرف في ثرواتها، ولم يقدموا سياسات بديلة، ولم يجعلوا الوطن هو الهدف على حساب مصالحهم وارتباطاتهم الحزبية. مع ذلك تتحمل النهضة قسطاً من المسؤولية بحكم وزنها البرلماني وثقلها السياسي وحرصها منذ 2011 على أن تكون في السلطة أو مرتبطة بها. بمعنى آخر، الأزمة ستكون قائمة، سواء بوجود

الإسلاميين أو بدونهم، وذلك لأسباب متعددة من بينها الفقر السياسي، والرغبة في الهيمنة، وسيطرة النزعات الحزبوية، وغياب الرؤية الاستراتيجية، وعدم الوعي بخصائص الدولة وشروطها، وعدم استيعاب الثقافة الديمقراطية القائمة على التعايش السلمي، والإيمان بحق الآخر في الوجود والمشاركة. وعندما تغيب كل هذه القيم والمبادئ يصبح كل شيء وارد بما في ذلك الحروب الأهلية.

الإسلاميون أقوياء في المعارضة فاشلون في السلطة

هل لدى حركات الإسلام السياسي أزمة في الانتقال من مربع المعارضة الى السلطة؟

للإجابة عن هذا السؤال، لابد من التعريج على إحدى خصائص هذه الحركات. إذ خلافاً لما يعتبره المناصرون لها بقولهم أنها حركات إصلاحية تنزع نحو إعادة صياغة الفرد والأسرة والجماعة والأمة وصولاً إلى الدولة كما جاء في رسائل المؤسس حسن البنا، فإن هذه الجماعات تبدأ في مراحلها الأولى هادئة وبعيدة عن التشدد والاستعلاء، لكن عندما تصل إلى مرحلة ما من التوسع والتمكن، يتغير خطابها، وتتحول «استراتيجيتها» لتصبح حركات احتجاجية سواء بشكل جزئي أو بطريقة كلية. قد تحتج على السلطة وتسعى نحو تغيير الهيئات الحاكمة، وقد ينزع بعضها إلى رفض المجتمع بكل مكوناته وتاريخيه وثقافته وطرق تنظمه، وصولاً إلى الدعوة إلى مقاطعته والعمل على تغيير عبر العنف.

تظن عموم الحركات الإسلامية بأن انتقالها إلى السلطة من شأنه أن يخلصها من المشاكل التي تعاني منها عندما تكون في المعارضة مثل الملاحقات الأمنية لعناصرها، وحرمانها من حقها في التعبير والتنظيم. لكنها سرعان ما تفاجَئ بأن موقعها في المعارضة يحميها أكثر من وجودها في السلطة، يخفي الكثير من عيوبها ونقائصها؛ فتصدر المشهد يفرض على هذه الحركات ان تتصدى للواقع، و ألا تكتفي بنقده وتحميل الأطراف الحاكمة مسؤولية الفشل والمظالم القائمة، حيث سيطالبها الناس بتقديم الحلول والبدائل، وسيختبرون مدى قدرتها على تصحيح الأوضاع، وتحقيق التنمية المفقودة، وإقامة العدل، وحماية الحريات، وإصلاح التعليم، وتوفير الأمن والأمان. عندها يكتشف الجميع أن هذه الحركات لا تملك حلولاً فعلية، وليس لديها برامج دقيقة ومتكاملة من شأنها أن تستجيب لمطالب الجماهير، وأن الرصيد الذي تملكه لا يتجاوز جملة من

الشعارات التي استعملتها عندما كانت في صفوف المعارضة، وأنّها بقيت وهي في السلطة محافظة على خطابها الاحتجاجي، وأن معرفتها بالمشكلات الكبرى في المجتمع محدودة ومتأثرة كثيراً بما تنتجه بقية التيارات السياسية والأيديولوجية المنافسة لها. بسبب كل ذلك يطغى على سلوك هذه الحركات الانتقائية وتلفيق الخطاب وترقيع الحلول، وتبرير الأخطاء، وتغليب التكتيك على الاستراتيجيا، وحماية الشكل على حساب المضمون، والسعي من أجل الحصول على المواقع من أجل التمكين لا من أجل الاصلاح والتغيير. فتصبح بذلك السلطة هدفاً في حد ذاتها، فتتفشى الانتهازية، وتتعدد مراكز القوى، وتتوزع الغنائم، وتفشى الصراعات، وتتراجع الديمقراطية الداخلية في غياب المحاسبة، ويبدأ الانقسام يدب داخل الجسم الواحد إلى أن يضعفه ويفقده المصداقية وينتهي بتقسيمه إلى أجزاء متصارعة لفترة ما حتى ينهار البناء ويتحول الى فتات لا وزن له ولا قيمة.

علاقة النهضة بقيس سعيد

في ضوء هذه المقدمات، يمكن فهم ما يحصل في تونس اليوم، واستقراء مصير حركة النهضة التي لعبت أدواراً رئيسية خلال العشر الأخيرة، وهو ما من شأنه أن يساعد على فهم جوانب هامة من عملية التحول الديمقراطي في المنطقة العربية في ضوء النتائج المتوقعة من التجربة التونسية التي كانت سباقة في تفجير الحراك الثوري داخل هذا الفضاء الاقليمي، فإنها تقف اليوم في مفترق الطرق حيث تكاثرت أخطاء أبنائها بمختلف اتجاهاتهم وألوانهم، وتحاصرها الأطراف المناهضة للثورة والديمقراطية والاصلاح؟

فوجئت الحركة بالصعود الصاروخي لقيس سعيد رغم أن جزءاً واسعاً من قواعدها انحازت إليه على حساب مرشح الحركة الشيخ عبد الفتاح مورو، وعندما أصبح رئيساً حاولت الحركة أن تبني معه علاقة قوية قد تصل إلى مستوى الاحتواء، معتمدة في ذلك على تاريخها السياسي الطويل وثقلها الانتخابي ووزنها البرلماني باعتبارها الحزب الذي يملك الكتلة البرلمانية الأكبر في البرلمان.لكن قيس سعيد حافظ على مسافة تجاه النهضة بالخصوص، وبقي حذراً في محادثاته مع الشيخ راشد الغنوشي، ويرى فيه سياسيًّا مناوراً، يخفي أكثر ما يظهر.

لم تنجح الحركة في احتواء الرئيس، وبقيت متخوفة من «مشروعه السياسي» المتعارض مع الديمقراطية التمثيلية، وبالأخص النظام البرلماني الذي دافعت عنه حركة النهضة بكل قوة خلال مرحلة وضع الدستور، وعملت بعد انتخابات 2019 على وضع الغنوشي على رأس البرلمان. وهي الخطوة التي سرعت في تغذية ما سمي بحرب الصلاحيات. هذه الحرب التي اشتدت قوتها بعد أن دخل رئيس الدولة في صراع مع رئيس الحكومة هشام المشيشي الذي اختاره بنفسه، واتفق معه على أن يخضع لإرادته، وألا يختار مساعديه إلا بعد الحصول على موافقته. وعندما حصل الخلاف بين الرجلين، وانقطع حبل الود بينهما، سارعت حركة النهضة في عرض خدماتها على المشيشي، ولعبت دوراً حاسماً في توفير حزام برلماني له بمعية حزب قلب تونس، وهو ما أثار غضب سعيد، ورأى في ذلك مؤامرة تدار ضده. كما اعتقد بأن سعي حركة النهضة على إنشاء المحكمة الدستورية بعد أن تجاهلتها طيلة المرحلة الماضية هو محاولة من قبلها لمزيد تقييد سلطته، والاعتماد عليها لإقالته عند اللزوم. هكذا أصبحت الحرب مفتوحة بينهما، وفقدت تماما الثقة بينهما. إذ كل واحد منهما يرى في الآخر خصماً لابد من التخلص منه قبل أن ينفرد به ويقضي عليه.

في ضوء هذه التطورات شرع سعيد في تنفيذ خطته التي استقرت في ذهنه منذ فترة. تحول إلى شخصية غير متعاونة مع منافسيه، وأصبحت مهمته تعطيل أعمال الحكومة، وتهميش دور البرلمان.كانت الخطوة الأولى، رفض أداء القسم من قبل الوزراء الذي عينهم المشيشي بدلاً عن وزراء الرئيس، وهو ما جعل الحكومة شبه مشلولة لعدة أشهر. كما أصر في خطوة ثانية، على رفض إنشاء المحكمة الدستورية بحجة أن تاريخ تأسيسها قد تم تجاوزه منذ سنوات،على هذا الأساس رفض التوقيع على مشروع القانون الخاص بالمحكمة، وهو ما سمح له بأن يكون الجهة الوحيدة المحتكرة لتأويل فصول الدستور في الاتجاه الذي يريده.

أما الخطوة الثالثة التي قلبت الأوضاع رأسا على عقب، فقد تمثلت في استغلال اضطراب الأوضاع، واتساع رقعة الغضب الجماهيري بسبب الانهيار الاقتصادي والأزمة الصحية الشاملة، وتفاقم الصراعات داخل البرلمان، وتفاقم المؤشرات السلبية لمؤسسات الدولة، ليرى في ذلك «خطراً داهماً على البلاد»، وبناء عليه قام بتفعيل

الفصل 80 من الدستور التونسي الذي يسمح له باتخاذ إجراءات استثنائية. لكنه لم يقتصر على ما ورد في هذا النص، وإنما ذهب إلى أوسع من ذلك بكثير حيث قام بتجميد البرلمان، ورفع الحصانة عن جميع النواب، وإقالة الحكومة، وتجميع كل السلطات التنفيذية والتشريعية وحتى القضائية بيده. وهو ما فتح الباب أمام اتهامه بـ«الانقلاب» على الديمقراطية، ودخول البلاد في أزمة حادة مفتحة على جميع المخاطر.

سعيد، ينقلب على البرلمان ويحتكر كل السلطات

في ظل هذه التطورات، وجدت حركة النهضة نفسها في أزمة غير مسبوقة. إذ رغم محاولة رئيسها راشد الغنوشي ومن معه إنقاذ الموقف من خلال التوجه ليلاً إلى البرلمان بنية دوله بصفته رئيس السلطة التشريعية، إلا أن الجنود الذين كلفوا بحراسته صدوه عن ذلك، ومنعوه من الاقتراب من بابه، فأدرك بذلك أن الجيش قد انحاز إلى الرئيس خلافاً لكل التوقعات.

أما العنصر الثاني الذي فاجأ الحركة وجميع المراقبين، هو نزول عدد كبير من المواطنين إلى الشوارع من أجل الترحيب بالقرارات الاستثنائية التي تم الإعلان عنها، وإظهار التأييد الكامل للرئيس سعيد الذي «خلصهم من حركة النهضة» ومن «حكم الإسلاميين».

هكذا في لحظة زمنية تغير المشهد كليًّا، وانقلبت موازين القوى لتجد الحركة نفسها فاقدة لأسلحتها ومهددة فيوجودها واستمراريتها، بعد أن كانت في موقع الأقوى والأقدر. إذ بعد أن كانت مطمئنة على مصيرها ومكاسبها، وجدت نفسها في قلب العاصفة، تواجه رفضاً قويًّا من قبل عدد واسع من المواطنين، ومن جهة أخرى انفجرت في داخلها أزمة حادة دفعت ببعض كوادرها نحو الاستقالة، كما وقع آخرون وأكثرهم من الشباب على بيان موجه إلى قيادة الحركة وقع عليه عدد من نواب البرلمان، طالبوا فيهبمحاسبة القيادة، وتحمل مسؤولية الفشل السياسي.

الاعتراف بالفشل

كشفت هذه الانتقادات الحادة التي وردت على ألسنة كوادر نهضوية كشفت عن هشاشة الحزب في هذا الظرف الصعب، كما أظهرت حدة التناقضات بين مختلف كوادر الحركة، وتضارب الرؤى والمصالح بينهم. ليست هذه المرة الأولى التي يتبادل فيها أبناء الحركة الاتهامات ويتقاذفون المسؤوليات، سبق للحركة أن خسرت العديد من قادتها، لكن في هذه المرة كانت الصدمة أقوى. ويعود ذلك إلى الأسباب التالية:

أولاً:الإقرار علناً أو ضمنيًّا بفشل الحركة في إدارتها للمرحلة وسوء إدارتها لمؤسسات الدولة. هناك إدراك من قبل الكثيرين من أبناء الحركة بأن انتقالهم السريع من المعارضة إلى مواقع السلطة قد عاد بالوبال على الحزب، وحولهم من وجهة نظر التونسيين من دعاة إصلاح إلى طلاب حكم ومكاسب دنيوية.

ثانياً: إحساسهم باتساع الهوة والمسافة بينهم وبين أغلبية الشعب التونسي الذي انتقدهم بقوة، وحملهم مسؤولية الأزمة الخانقة التي يعاني منها اقتصاديا واجتماعيا بما في ذلك المآسي التي انجرت عن الفشل في مواجهة جائحة كورونا. إذ بعد أن كان جزء هام من الشارع معها وداعماً لها، انقلب عليها، وأصبحت حركة منبوذة سواء داخل أوساط النخبة أو صفوف الجماهير.

ثالثاً: شعورهم بالعزلة السياسية، حيث انهار التحالف البرلماني الذي أقامته الحركة، وتجد اليوم صعوبة في بناء الجبهة السياسية التي تعمل على إقامتها ضد إجراءات رئيس الجمهورية تحت عنوان «الدفاع عن الديمقراطية». فحتى الأحزاب والتنظيمات التي عبرت عن خشيتها من العودة إلى مربع ما قبل الثورة، رفضت الانخراط في مبادرات تقف وراءها حركة النهضة أو تكون شريكة فيها.

سيناريوهات المرحلة القادمة

في ضوء هذه النتائج، تواجه حركة النهضة مستقبلاً غامضاً في ظل الأزمة السياسية الراهنة التي تعصف بالبلاد، وأيضاً بحكم أزمتها الداخلية التي يصعب التكهن بمآلاتها ونتائجها.

هناك بعض السيناريوهات التي يمكن عرضها للنقاش، بناءً على أفرزته النقاشات الدائرة حاليًّا في صفوفها:

سيناريو الصمود والاستمرار: يستند هذا السيناريو على مدى قدرة الحركة على الثبات والصمود خلال هذه المرحلة، وأن تتمسك بمواقفها ضد الرئيس سعيد، وتنجح في أن تجعل من نفسها رقماً صعباً لا يمكن شطبه وتجاوزه في أي حل سياسي يمكن ان تتوصل إليه بقية الأطراف. فالحركة بإمكانها الاعتماد على قواعدها للحفاظ على الحد الأدنى من التماسك، وأن تواجه أي خطة أمنية قد توضع من أجل تفكيكها وتصفيتها في فترة زمنية قصيرة؛ فالحركة تملك خبرات واسعة في المجال التنظيمي مما يسمح لها بالصمود في حال اختار الرئيس سعيد المواجهة الأمنية. لكن هذا السيناريو خطير ومكلف، إذ من شأنه أن يقلب الأولويات، وأن يجر الحركة نحو مربع العنف، ويعيدها إلى مرحلة الضحية، فتخسر الكثير، خاصة وأن أطرافا إقليمية لن تترك الرئيس سعيد لوحده في هذه المواجهة، وستهيئ نفسهالمساعدته على خوض معركة طويلة ضد حركات الإسلام السياسي.

سيناريو الانقسام والتشرذم: هذا سيناريو وارد، ويمكن أن يحصل في مرحلة قادمة إذا اتسعت رقعة الخلافات بين أجنحة الحركة، ولم يتمكن المتصارعون من التوصل إلى توافقات داخلية، وانتهوا إلى التفريط في وحدة الحركة. فالوقائع السابقة كشفت عن إقدام عدد من مؤسسي الحركة على الانسحاب نهائيًّا من الحركة. كما أن هناك قياديين استقالوا، ولجأ بعضهم إلى تكوين أحزاب منافسة للنهضة، لكن منهم من عاد من جديد إلى أحضان الجماعة الأم عندما فشلت محاولاتهم الحزبية ولم يتمكنوا من إحداث الرجة المطلوبة داخل الحركة. اليوم تغيرت الظروف، إذ بعد أن كانت خلافات الأمس تقع بالدرجة الأولى مع قيادة الحركة، وتحديداً من رئيسها راشد الغنوشي، اتسعت رقعة الخلافات اليوم وتغيرت طبيعتها، وأصبحت مشكلة الحركة مع الشعب الذي انقلب على «النهضة» وأنصارها، ولم يعد يرى فيها البديل المطلوب.

العودة إلى صفوف المعارضة: عملت الحركة بعد الثورة على أن تكون في السلطة، أو قريبة من الماسكين بها. ورفضت خلال السنوات العشر الماضية –رغم مؤشرات الفشل- أن تكون في المعارضة خوفاً من التآمر عليها، والعودة إلى استبعادها ومقاومتها

من قبل خصومها. أما اليوم فقد تغيرت المعادلة وجاءتها رسالة قوية ومزدوجة وقعها رئيس الدولة وأوصلها الشارع العريض. لهذا تفاعل العشرات من كوادر الحركة مع الرسالة ومضمونها، وجددوا دعوتهم إلى استقالة القيادة الحالية، وتحمل مسؤوليتها في العجز الذي أصاب البلاد، وأكدوا فشل الحركة في تحقيق مشروعها السياسي. كما طالبت هذه الكوادر من راشد الغنوشي والفريق الذي معه بتقديم اعتذار مباشر إلى الشعب.

بقطع النظر عن هذه الأصوات التي ترددت من داخل الحركة لتؤكد عمق الأزمة التي تطحن الحركة، فإنه بات من المؤكد أنه في حال عودة المؤسسات إلى نشاطها العادي، وقرر رئيس الدولة سواء بإرادته أو بضغط دولي الدعوة إلى تنظيم انتخابات تشريعية سابقة لأوانها، فإن حركة النهضة ستفقد الكثير من وزنها السياسي والانتخابي، وستجد نفسها بالضرورة في موقع المعارضة، وبعدد قليل من النواب. وسيستمر ذلك لفترة لا تقل عن خمس سنوات، وهي فرصة لأنصارها للقيام بمراجعات جديدة وجوهرية، تتجاوز الأشخاص لتشمل بالخصوص الأفكار والاستراتيجيا.

التداعيات الإقليمية لأحداث تونس:

لم تكن الثورة التونسية محل ترحيب من قبل عديد الأطراف الإقليمية. على العكس من ذلك كانت «نذير شؤم» على عديد الأنظمة التي انهارت مباشرة بعد الذي حدث في تونس. لهذا تعرضت الثورة التونسية لقصف مستمر بهدف إجهاضها، والحيلولة دون تحولها إلى ديمقراطية حقيقية وقابلة للاستمرار والحياة.

اليوم تغيرت الصورة، وبدت تونس كورقة في مهب الريح، لقد وجدت نفسها على خط التماس مع دول تحكمها القبضة الحديدة. كما عادت تونس إلى قلب الاهتمامات الدولية، وانطلق سباق بين دول عديدة متضاربة في مصالحها وسياساتها تحاول من مواقعها المختلفة أن تتدخل من أجل تحديد مصير هذه الديمقراطية الناشئة والهشة.

هناك دول معروفة بعدائها للإسلام السياسي، وترغب بشكل مباشر أو غير مباشر في استئصال حركة النهضة، أو على الأقل تحجيمها وإبعادها كليًّا عن دوائر الحكم وصنع السياسات.

في المقابل توجد دول أخرى، تعمل على توفير السند الدولي للإسلاميين في تونس، ليس حبًّا فيهم وتأييداً لاختياراتهم الأيديولوجية، وإنما خوفاً من الفراغ الذي سيترتب عن تحجيم حركة النهضة، والذي قد تستغله أطراف أخرى معادية لهذه الدولة أو تلك.

تخشى الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها في أوروبا من أن انهيار الديمقراطية التونسية، وهي التجربة الوحيدة التي صمدت في العالم العربي لمدة عشرة سنوات، من شأنه أن يعود بالمنطقة إلى المربع السابق، حيث أثبتت التجارب أن الاستبداد لا يحقق الاستقرار والتنمية والسلام.

إن إدارة بايدن ، وخلافاً لمرحلة دونالد ترامب، حريصة على دعم الديمقراطية في العالم العربي والشرق الأوسط، وإن كان بأسلوب مغاير عما كان عليه الأمر في عهدي جورج بوش وباراك أوباما. كما ترفض هذه الإدارة الأمريكية الحالية سياسة وضع جميع الإسلاميين في كيس واحد وإلقائهم في سلة التاريخ؛ إن سياستها تعتمد على تشجيع المعتدلين منهم، وتدعو إلى إدماجهم في الحياة السياسية إذا ما تمسكوا بالنشاط العلني والقانوني، ولم يهددوا السلم الأهلي.

بناءً عليه، حافظت أمريكا على علاقة خاصة بحركة النهضة، خاصة بعد الثورة. ورغم العداء الذي اظهره ترامب تجاه حركات الإسلام السياسي، إلا أن إدارته لم تمارس ضغوطاً فعلية على حركة النهضة، وغضت الطرف عنها. ويعود ذلك بدرجة أساسية إلى تجنب الحركة المساس بالمصالح الأمريكية، وعدم تعريض تونس إلى مخاطر فعلية من شأنها أن تهدد علاقاتها بحلفائها التقليديين.

ما تخشاه أمريكا ودول الحلف الأطلسي هو حصول اضطرابات كبرى في بلد مثل تونس، مما يهدد استقرارها، ويزيد من ضعف دولتها، وهو ما من شأنه أن يجعلها عرضة لتمدد الجماعات الإرهابية التي لا تزال تشكل خطراً فعليًّا على تونس. ومن شأن ذلك أن يكون عاملاً إضافيًّا لتهديد الأمن القومي الجزائري بحكم الحدود الممتدة مع تونس، إضافة إلى الخطر الذي يهددها من جهة الجنوب حيث تنشط عديد الجماعات المسلحة بمنطقة إفريقيا جنوب الصحراء.

كما أن انهيار الاستقرار في تونس قد يفتح المجال أيضاً أمام الشبكات الإرهابية التي لا تزال فاعلة ونشيطة بالقطر الليبي، ومن بينها الجماعات التونسية المسلحة التابعة لتنظيم داعش أو المتفرعة عن القاعدة.

في إطار هذه الرؤية الجيوسياسية، يمكن فهم مواقف معظم الدول الغربية التي عبرت عن قلقها تجاه ما حدث في تونس، والتي طالبت الرئيس قيس سعيد بعودة البلاد في القريب إلى «الشرعية الدستورية وضمان استقرار تونس واستئناف ديمقراطيتها». فهذه الدول، رغم تعارضها مع حركات الإسلام السياسي، إلا أنها لا تزال غير مطمئنة للحركة التي أقدم عليها الرئيس سعيد بتجميد البرلمان، وجمع كل السلطات بيده، والدخول في مواجهة سياسية مع حركة النهضة. بناء عليه، تحاول قيادة «النهضة» استثمار قلق هذه الدول الغربية، وممارسة الضغط عليها من أجل دفعها نحو التدخل من أجل «إنقاذ الديمقراطية التونسية». وفي هذا السياق حذر الغنوشي الإيطاليين وغيرهم في أوروبا من هجرة نصف مليون تونسي بشكل غير نظامي في حال انهارت الديمقراطية التونسية؟

خاتمة

لا يزال الوضع في تونس غامضاً، ومفتوحاً أيضاً على أكثر من احتمال، بما في ذلك الانزلاق نحو الأسوأ. وإذ يبقى السيناريو المصري مستبعداً، إلا أن حركة النهضة تجد نفسها لأول مرة منذ الثورة تواجه مصيراً مجهولاً؛ إذ بعد أن كان يعتبرها الكثيرون «حركة نموذجية» تمكنت من الصمود في وجه الاستبداد وسياسات الاستئصال، ونجحت في أن تنتقل إلى السلطة عن طريق الديمقراطية، أصبحت اليوم حركة منبوذة من قبل أوساط واسعة من التونسيين، ومهددة بالانحسار والتفكك والعودة من جديد إلى صفوف المعارضة.

الإسلاميون ما بعد الديمقراطية

الحالة التونسية نموذجاً

د. رحيل محمد غرايبة

مقدمة

منذ اندلاع انتفاضة الشعوب العربية وحركة الاحتجاجات الشعبية في معظم الأقطار العربية، لم تهدأ الأنظمة العربية الحاكمة ولم تعرف المنطقة الاستقرار، وما زالت الارتدادات السياسية والأمنية تتوالى بشكل مستمر، مما أدى إلى سيل جارف من الإحباط واليأس الذي يجتاح الأجيال التي كانت تواقة إلى الديمقراطية والحرية والتقدم والازدهار، مع ملاحظة بعض التفاوت والتباين بين الأقطار في حجم الخسائر التي طالت بنية الدولة ومؤسساتها ومواردها، كما نشاهد ما جرى ويجرى في اليمن وليبيا وسوريا ... وغيرهم

كان لدى الجماهير العربية التي تراقب الأحداث وتطوراتها ومآلاتها بصيص أمل في نجاح التجربة التونسية، وأنها استطاعت تجاوز الثورة المضادة وربما خرجت من عنق الزجاجة عبر إنجاز الشعب التونسي لثورته وصياغة دستوره الجديد وبناء الدولة الجديدة من أجل الانطلاق في إعادة بناء الدولة التونسية الديمقراطية الحديثة المستقرة والشروع في بناء الحياة الاقتصادية والتعليمية والتربوية على أسس صحيحة من المشاركة الشعبية الحقيقية في إدارة الدولة واختيار رجال السلطة العليا ومحاسبتهم ومراقبتهم بطريقة فاعلة بحيث يبدأ مشوار نقل تونس إلى مصاف الدول الحديثة.

لكن يبدو أن هذه الومضة قد انطفأت لتلتحق تونس بشقيقاتها من الدول العربية الغارقة في جحيم حكم العسكر وغياب عملية بناء الإنسان العربي الحر، وكأنه كتب على شعوبنا أن تبقى أسيرة للحكم الديكتاتوري المطلق، ولم نصل إلى مرحلة النضج الديمقراطي بعد، ومرحلة تقبل الآخر، والاحتكام الطوعي لنتائج صندوق الانتخابات.

هذه الورقة تحمل وجهة نظر ورأي شخصي حول مآلات انتفاضة الشعوب العربية في العشر سنوات العجاف المنصرمة، وقد حاولت تقديم رؤية في أكثر من محطة سابقاً من أجل تجنب هذا المصير القائم للحركات الإسلامية خصوصاً وللحركات السياسية والشعبية على وجه العموم لكنها لم تأخذ حظها في الفهم والحوار الموضوعي.

وأعتقد أن هناك أسباباً داخلية لما حدث لعقود في داخل الحركات الإسلامية وبنيتها الفكرية وأدائها السياسي، وهناك أيضاً أسباب خارجية على الأصعدة السياسية المحلية والإقليمية والعالمية.

أ- الأسباب الداخلية

تعود إلى الأوضاع الداخلية للحركات الإسلامية، التي لا يدركها بدقة إلّا من عايشها ممن عاش تجربتها في الداخل، تتعلق ببنيتها الفكرية وأدائها السياسي، وهنا يتم تخصيص الحديث بحركة (الإخوان المسلمين) وتفرعاتها فقط، لأنها هي المعنية بأهم الأحداث الجارية حيث أنها الأطول تاريخاً والأكثر أثراً والأوسع انتشاراً، وسوف أكون ميالاً للاختصار لأن الحديث موجه لأهل الخبرة والاختصاص والمتابعة بهذا الشأن الذين يملكون آراء عميقة ولديهم ملكة التحليل من خلال الخبرة والمراقبة والتواصل المستمر مع الأشخاص والأحداث في الوقت نفسه.

- **أولاً:** ما يتعلق بالنشأة وجوهر الفكرة.

لقد جرى تطورات على أصل الفكرة وجوهرها ما بين وقت الانطلاق وما آلت إليه الأمور عبر المراحل الزمنية، وما أود قوله هنا أن المؤسس (حسن البنا) أراد إيجاد حركة إحيائية للأمة وإعادة بناء الإنسان، ولم يرد إطلاقاً إيجاد مجموعة سياسية أو حزب سياسي ينافس على السلطة، فقد كان تحت هاجس سقوط الامبرطورية العثمانية وما نتج عن هذا السقوط من تفتيت العالم العربي والإسلامي وتعرضه لحركة استلاب حضاري من دول الاستعمار الغربي المنتصرة، مما يهدد وجود وهوية ولغة وثقافة ومستقبل الأجيال القادمة، وكان معتقداً أن الإسلام هو الكفيل بإعادة وحدة شعوب المنطقة الممزقة، وأن القرآن هو القادر على حفظ لغتها وثقافتها وهويتها.

وهذا ما ذكره بالحرف وبلغة واضحة وحاسمة عندما قال: (أيها الإخوان المسلمون، اسمعوا: أردت بهذه الكلمات أن أضع فكرتكم أمام أنظاركم، فلعل ساعات عصيبة تنتظرنا يحال فيها بيني وبينكم إلى حين، فلا أستطيع أن أتحدث معكم أو أكتب إليكم، فأوصيكم أن تتدبروا هذه الكلمات وأن تحفظوها إذا استطعتم، وأن تجتمعوا عليها، وأن تحت كل كلمة لمعانٍ جمة؛ أنتم لستم جمعية خيرية، ولا حزباً سياسياً ولا هيئة موضعية لأغراض محددة المقاصد، ولكنكم روح جديدة يسري في قلب هذه الأمة، فتحييه بالقرآن، ونور جديد يشرق فيبدد ظلام المادة بروح الله، وصوت داو يعلو مردداً دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن الحق الذي لا غلو فيه أن تشعروا أنكم تحملون هذا العبء بعد أن تخلى عنه الناس).

أردت أن أقول بناءً على هذا الفهم، أنه قد طرأ تغيرات وتحولات على مسيرة أفراد الجماعة أدى إلى نسيان هذه الفكرة الجوهرية، وذهبوا إلى الاستغراق في المنافسة للوصول إلى السلطة، وأصبح معيار النجاح والفشل في الحكم على أداء الحركة الإسلامية هو الوصول إلى سدة الحكم، ويترتب على ذلك أن التنافس على السلطة يؤدي إلى التقصير في استكمال عمليات الاصلاح الشامل للأمة في كل المجالات وينتقل التنافس إلى الصراع المفضي إلى تعطيل المصالح ويؤدي إلى تقسيم المجتمع بين الإسلاميين من جهة وبقية القوى السياسية من جهة أخرى.

أما الأثر الأكثر بشاعة أن يؤدي ذلك إلى فتح جبهة صراع داخلي مدمر مع الأنظمة الحاكمة ينتج معارك في الملاحقة والمطاردة والسجون والمعتقلات والاعدامات، التي تخوف الناس من عملية الاصلاح أولاً ومن القائمين عليه ثانياً.

وفي هذا الصدد ينبغي تجنيب الإسلام فكرة الصراع الداخلي بكل أشكالها، كما يجب تجنيب الإسلام والدين أن يكون وسيلة للحصول على المكاسب السياسية.

وبناءً على هذه المقدمة المختصرة وقع الإسلاميون في مصيدة (الإسلام السياسي)، وأعتقد أن هذا الفخ المنصوب بعناية شكل أول مسلك من مسالك التفريق والتمييز بين الإسلاميين والإسلام، أو بين الإسلاميين والمسلمين، وجعل أفراد الحركات الإسلامية مجموعات متميزة منفردة يسهل عزلها ويسهل الهجوم عليها ويسهل محاربتها، ومن ثم

محاولات تشويهها واجتثاثها لأنها منبتة عن مجتمعاتها الإسلامية الحاضنة لها والحامية لأفكارها ومبادئها وقيمها وأشخاصها.

وهنا يقتضي القول لو أن الحركة الإسلامية بقيت على فكرة إحياء الأمة وبناء الإنسان، ولم تخض غمار التحزب والتنافس على السلطة لكانت جنبت نفسها وكوادرها هذه المعارك والصراعات المتكررة عبر قرن من الزمان.

وكان بإمكانها الاكتفاء بالعمل على حفظ هوية الأمة وثقافتها وصيانة قيمها وخوض معركة التطوير والتحديث بعيداً عن وهج السلطة، وكان بإمكان أفرادها الانخراط الفردي في مجموعات برامجية متخصصة دون رفع شعار الإسلام أو إدعاء الوصاية عليه ولا التحدث باسمه.

- **ثانياً:** الأمر المتعلق بالمنهج والأداء.

فقد أراد المؤسس حسن البنا العمل والاصلاح من خلال الانخراط في الدولة ومؤسساتها، فأراد حسب قوله: المعلم الناجح والطبيب الناجح والمهندس الأمين والعامل المتقن، والمزارع المبدع والصانع الماهر، ولم يرد حسن البنا تشكيل جسم متحوصل داخل المجتمع، وهنا نلحظ مساراً خطيراً أصاب أداء الحركات الإسلامية عندما أرادت تشكيل جسماً موازياً للدولة، ومدارس ومؤسسات موازية، وشبكة مصالح خارج سياق المجتمع العام.

وربما كان ذلك بفعل الظروف السياسية والملاحقة الأمنية التي كان مثالها في مصر أولاً وفي الأقطار العربية التي شهدت ملاحقة اجتثاثية لعناصر الجماعة.

أعتقد أن فكرة الإخوان الأصلية الأولى بعيدة عن الروح الانقلابية والمنهج الثوري الجذري، وإنما كانت على الدوام فكرة الإخوان اصلاحية تدرجية ناعمة، بعيدة عن العنف واستخدام القوة والغلظة، لكن ما تم ملاحظته أن الجماعة انجرت في أكثر من قطر وفي أكثر من زمن إلى فكرة الثورة والتغيير الجذري الحاد الذي أوقعها في حرب سحق وإبادة من الخصوم.

- **ثالثاً:** عدم القدرة على الموازنة بين مسارات العمل، وهجران العمل التربوي والمسجدي والمجتمعي العام.

من المفارقات المهمة التي وقعت فيها الحركة الإسلامية أن جل القيادات المعروفة في الصف الأول منها تحولوا للبحث عن أضواء السياسة، وجذبهم وهج (البرلمان) والصعود إلى قبة مجلس الأمة كما يجذب الفراش النار، وصار هناك فراغ في العمل التربوي والمسجدي، تم تعبئته من اتجاهات جديدة مثل الوهابية الصاعدة أو إعادة الحركة الصوفية، وأصبحت معركة الإخوان في هذا اللون من العمل، لدرجة أن كوكبة من أساتذة الجامعات تركوا جامعاتهم وزحفوا نحو البرلمان.

في هذا المقام، أردت الإشارة إلى الخلل في العمل التربوي الذي اتقنته الجماعة في فترة زمنية ما، وهذا له آثار غير منظورة تتمثل بمقدار جودة الشخصيات القيادية وإعدادها، وعندما تفقد الجماعة هذه الميزة لم تعد تملك ما تمتاز به عن غيرها من الحركات السياسية.

هذا من جانب، ومن جانب آخر أن الجماعة أصبحت محلاً لتهافت الطامعين والراغبين في المقاعد البرلمانية والمكاسب السياسية وأضواء الوجاهة، وهذا أدى إلى التحاق مجموعات هشة ليست من حملة الرسالة، وليست بتلك الكفاءة الفكرية ولا الكفاءة العملية أيضاً، وليست من أصحاب القيم، ولذلك الجماعة أصبحت مهددة في بنيتها الداخلية من الانتهازيين الباحثين عن الشهرة والأضواء بعيداً عن الفكرة والرسالة.

النتيجة العملية المترتبة على هذا الوصف إن صح، هو قلة أصحاب الكفاءة العلمية والخبرة في إدارة ملفات الدولة لمن قدر له الوصول إلى السلطة، بالإضافة إلى فقدان الرؤية والاستراتيجية التي سوف تؤدي إلى عجز تحويل الطموحات والأحلام التنظيرية إلى واقع عملي تطبيقي، وعجز في حل المشاكل والعراقيل في الميدان.

- **رابعاً:** شعبية الحركات الإسلامية تتمحور حول فكرة الاحتجاج وحالة الاعتراض السياسي.

يبدو أن الذهاب إلى البرلمان والحصول على المقاعد النيابية يحتاج إلى شعبوية عالية وتأييد الشارع، وأكثر عوامل الشعبية الجارفة وتأييد الشارع يقوم على صوت النقد والخطاب الحاد، خاصة في الدول المتأخرة ولدى الشعوب المحبطة، وهذا أدى إلى غياب البرامج والرؤى لدى الشعبويين.

لقد وقعت الحركات الإسلامية في فخ الشعبوية والتأييد العاطفي الذي لا يقوم على اختبارات الكفاءة والإنجاز والقدرة على ابتكار الحلول، وهذا ينطبق على كثير من القوى السياسية الأخرى، لكن الوصول إلى البرلمان بأعداد كبيرة يترتب عليه صعوبة الامتحان، وامتحان القدرة على حل مشاكل المجتمع، ولذلك فإن الحركات التي لم تنخرط في الدولة سابقاً ولم تكتسب خبرة الإدارة الميدانية وملامسة المشاكل المجتمعية من منطلق المسؤولية العملية سوف تبقى عاجزة عن الامساك بالحل قطعاً، لأن الحل لا يأتي مائدة من السماء ومن المعروف أن النتائج في المقاعد البرلمانية أدى إلى إصابة الحركة بالغرور ووهم النجاح وزيادة الثقة بالذات أكثر من الواقع.

- **خامساً:** ضعف حركة النقد الداخلي، وضعف المراجعات المؤسسية.

حركات النقد غالباً ما تتم بصور فردية، بعيداً عن التقبل الداخلي، ومن يقوم بعملية النقد غالباً ما يجد نفسه خارج أطر الحركة، ويسهل اغتياله، كما أن المراجعات التي تتم غالباً خارج أطر الحركة وبعيدة عن التقبل كذلك، وهناك مقاومة شديدة لأي عملية مراجعة، والمراجعات تؤدي كذلك إلى الخلاف المفضي للانقسام.

- **سادساً:** ضعف العلاقات مع الإقليم والعالم.

غياب الحركة الإسلامية الطويل عن السلطة أدى إلى ضعف بناء علاقات وثيقة قائمة على المعرفة الحقيقية مع دول الإقليم والقوى السياسية الحاكمة في الجوار، ويمكن القول أن البيئة الإقليمية المعادية للحركة الإسلامية حال دون تمكن الحركة من بناء شبكة علاقات مع دول الإقليم بحدها الأدنى، مما يجعلها في حال وصولها للسلطة عاجزة عن إقامة علاقات وثيقة وودية مع دول الجوار، أو ربما لم تعمل على كسر هذا الحاجز ومتابعة حل العوائق أمام ذلك.

بالإضافة إلى ذلك نجد أن علاقات الحركة الإسلامية مع دول الإقليم مراقبة وتحت المجهر، وعندما زار راشد الغنوشي تركيا، أحدثت القوى السياسية التونسية ضجة مفتعلة في هذا السياق.

لكن تبقى هناك معضلة، فضلاً عن التمكن من بناء علاقات مع الدول الكبرى المؤثرة في مسار الأحداث الإقليمية والاستقرار السياسي الإقليمي ويجب التغلب على الخطاب السياسي القائم على الاتهامية في هذا الجانب.

- **سابعاً:** الضعف الإعلامي.

تعاني الحركات الإسلامية من ضعف واضح وجلي في موضوع التواصل الإعلامي مع الجماهير أولاً، ومع وسائط الإعلام عموماً، وغالباً ما تكون وسائل الإعلام مسيرة وغير صديقة للحركات الإسلامية، حيث أنها تسهم إسهاماً كبيراً في التعبئة والتحشيد أو في صناعة الرأي العام وفي خلق الانطباعات.

- **ثامناً:**عدم القدرة على ردم الفجوة مع القوى السياسية المحلية.

لم تكن هناك القدرة على تشكيل جبهة موحدة لتجاوز المرحلة، ولم يستطع الإسلاميون وكل القوى السياسية تجاوز الحالة السياسية السابقة القائمة على الصراع وعدم الثقة، بل تصل الأمور أحياناً إلى الإقصاء وعدم التقبل.

إن المرحلة القائمة تقتضي من كل القوى السياسية المحلية العمل معاً على تجاوز آثار عصر الديكتاتورية، وضرورة العمل المشترك على كيفية العبور الجمعي نحو الديمقراطية والحكم الرشيد عبر صيغ تحظى بالقبول الجمعي والتشاركية، وهذا يقتضي الاتسام بقدر من التسامح والتنازل بما يسمح بالاستقرار السياسي المفضي إلى التقدم والازدهار.

ب- الأسباب الخارجية

رأينا أن هناك أسباب داخلية كثيرة تعود إلى حركات الإسلام السياسي ذاته، لكن من الانصاف والموضوعية النظر إلى الأسباب الخارجية التي يمكن تطبيقها على النحو التالي:

- **أولاً:** على صعيد القوى السياسية والأحزاب الأخرى ذات التوجهات القومية واليسارية.

لم تغادر مربع الصراع الحاد مع الإسلاميين الذي يصل حد الاجتثاث والاقتتال وفي هذا السياق ومن خلال التجارب العملية في محاولة المشاركة معها والتعاون ضمن مساحات سياسية معقولة، لم تكن ناجحة، ولم تصل إلى درجة إزالة الأحقاد التاريخية المتجذرة.

وربما أحد التفسيرات لذلك أن الأنظمة العربية القومية التي حكمت ردحاً من طويلاً من الزمن رأت أن الحركات الإسلامية تشكل تهديداً سياسياً لها بل اعتبرتها نقيضاً يستحق الاجتثاث، ومارسوا من خلال السلطة حملات قمع دموية وصلت أعلى درجة من درجات السحق والإبادة، كما حدث في مصر عبد الناصر أولاً، وكذلك الأقطار التي حكمت من قبل أحزاب البعث في كل من العراق وسوريا، ولم يكن الحال مختلفاً عن أقطار أخرى كانت تحت حكم أنظمة علمانية أو يسارية مثل تونس والجزائر واليمن وغيرها.

بُذلت بعض الجهود من أجل تخفيف حدة العداء المتأصل بين الفريقين وتم إنشاء عدة واجهات بهدف إحداث بعض التقارب السياسي مثل المؤتمر القومي الإسلامي، ومنظمة الأحزاب العربية، وكان هناك بعض النتائج الإيجابية في هذا السياق، لكنها سرعان ما عادت الأمور إلى الخلف في ظروف (الربيع العربي) وعادت الحرب الكلامية والسيل الجارف من الاتهامات عبر الإعلام، خاصة في ظل ارتفاع شعبية الحركات الإسلامية وتصاعدها وحصولها أحياناً على فوز كبير في الانتخابات التي جرت بنزاهة في الدول التي حاولت الولوج إلى مرحلة الديمقراطية.

لقد باتت القوى الإقليمية وبعض الأنظمة العربية ترى أن الديمقراطية القادمة سوف تؤدي إلى فرز الإسلاميين ووصولهم إلى السلطة مما جعلهم يقفون موقفاً سلبياً واضحاً من الاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وأصبحوا يرون أن العودة إلى الوراء أو التحالف مع العسكر أفضل بكثير من حرية سياسية تفضي إلى وصول الإسلاميين إلى السلطة، ولذلك تجدهم يشعرون بالغبطة والسرور للردة عن الديمقراطية، ورحبوا بالانقلابات والثورات المضادة التي أطاحت بكل منجزات انتفاضات الشعوب العربية، ويطلقون على هذه الانقلابات العسكرية (تصحيح مسار الثورة)، ولا يشعرون بأي تعاطف تجاه ضحايا الحرب التي تقودها الأنظمة المنقلبة ضد الإسلاميين بل لا يخفون سعادتهم في كل عمليات السحق، وإصدار الأحكام الجائرة حتى لو كانت بالإعدام.

ولا يعجز هذه القوى البحث عن مبررات لهذه المواقف مثل العمالة للأمريكان، أو اطلاق وصف الاستئثار بالسلطة من قبل الإسلاميين، وحبهم للهيمنة أو من خلال الوصف بالعجز والفشل عن حل مشاكل المجتمعات وعدم القدرة على إنجاز متطلبات التنمية أو عدم الخبرة.

- **ثانياً:** الأسباب المتعلقة بالأنظمة العربية.

إن كثيراً من الأنظمة العربية الديكتاتورية التي تمارس السلطة بعيداً عن الإرادة الشعبية وبعيداً عن الانتخابات وشرعية صناديق الاقتراع، رأت في ثورات الربيع العربي التي أطاحت ببعض الأنظمة الديكتاتورية تشكل تهديداً صارخاً لوجودها ومستقبلها، ولذلك وقفت منها موقف العداء المستحكم منذ البداية، وحاولت التدخل في مسار بعض الثورات العربية الأخرى من أجل التأكد من مخرجاتها، وأن تكون ضمن دائرة نفوذها ولذلك تم تشكيل غرفة عمليات من هذه الأنظمة من أجل إفشال هذه التجارب لأنها في حالة نجاحها يكون الخطر وشيكاً، ولذلك ضعت استراتيجية محكمة للاطاحة بهذه الثورات وإنجازاتها تقوم مسارين:

المسار الأول يتمثل بمحاولة إفشال وعرقلة السلطة الجديدة المنتخبة، من خلال الحصار الاقتصادي أولاً، ومن خلال عدم التعاون من قبل أجهزة الدولة ومؤسساتها العميقة، والعمل على إيقاعها في سيل من الأزمات الخانقة، مثل أزمة الوقود والغاز وإطلاق يد المجموعات المتطرفة لتقوم بأعمال تخريبية، بحيث يشعر المواطنون أنهم في ظل الحكم الجديد يعيشون ضنكاً اقتصادياً وحالة من عدم الاستقرار، حتى يصبح الترحم على الأنظمة البائدة شعاراً شعبياً سائداً.

المسار الثاني يتمثل بتدبير محاولات انقلابية يشرف عليها الجيش، أو شخصيات عسكرية منتقاة مع إغداق الأموال والأعطيات التي تقدر بالمليارات التي ترافق الإنقلاب الجديد، حتى يشعر المواطن بالفارق المعيشي والاقتصادي الواضح.

ويترافق هذا مع حملات إعلامية منظمة تحظى بالتغطية الواسعة والانفاق الهائل على شراء الذمم والقنوات التي تظهر مساوىء الإسلاميين وتمارس المدح والتبجيل والتزييف لتزيين صفحة الانقلابيين الجدد وأزلام الثورة المضادة.

بالإضافة إلى ممارسة الدور الإقليمي المؤثر في سياق الأحداث، وبناء الأحلاف الجديدة التي تعتمد على العلاقات الدولية مع الدول الكبرى صاحبة النفوذ التاريخي في المنطقة.

لقد تم رصد مبالغ مالية كبيرة من أجل ملاحقة كل مخرجات الانتفاضات الشعبية في كل الأقطار العربية، وتعقبها في كل قطر، من أجل اجتثاثها ومقاومة عوامل وجودها، ولذلك تم تدشين معركة واسعة ضد حركات الإسلام السياسي والعمل على تجريمها ووصمها بالإرهاب، ومواجهتها بالقوانين التي تمنع عملها العلني المشروع.

- **ثالثاً:** الأسباب المتعلقة بالقوى الإسلامية المتطرفة.

من أكثر الأسباب التي أدت إلى إفشال ثورات الربيع العربي العمل المنظم المدروس على إخراج جماعات متطرفة مشوهة الفكر والسلوك تنتسب إلى الإسلام لكنها تقدم وجهاً بشعاً في غاية السوء والانحطاط.

وتم ذلك برعاية دولية وعربية وبعض دول العالم الإسلامي أيضاً، وتم تزويدها بالعناصر والسلاح والمال والخبرة، وجوازات السفر وتأمين حركات التنقل وأسفر ذلك عن ولادة كيان سياسي تحت إدارة هذه المجموعات ويحمل اسم (الدولة الإسلامية) في العراق والشام، وتم تزويدهم بشبكة المعلومات حتى يتم توصيل أفكارهم وأعمالهم للعالم كله.

وأنا أعتقد أن هذا المسار يعد من أخطر المسارات في محاربة حركات الإسلام السياسي وأشدها ذكاء، حيث صنعت صورة مشوهة للإسلام والعاملين للإسلام والفكر الإسلامي، لدى الغرب والعالم كله، ولدى أجيال العالم الإسلامي الجديد، بالإضافة إلى إيجاد بيئة مشوهة تصلح للقتل والتدمير وسحق الإنسان وسحق القيم، بالإضافة إلى استخدام سمة الإرهاب لكل مفردات الإسلام السياسي دون تفريق.

- **رابعاً:** القوى الإقليمية المؤثرة في المحيط العربي.

أصبح لدينا الآن ثلاث قوى إقليمية مؤثرة في مسار الإقليم (ايران – تركيا – الكيان الاسرائيلي)، وهذه القوى تجد أن العالم العربي يشكل مسرحاً سياسياً مناسباً للتمدد الإقليمي.

إن هذه القوى وجدت في تفكك العالم العربي وضعفه والفوضى التي تسوده بيئة مناسبة للعمل، ولذلك انطلقت لتحقيق أكبر قدر من المكاسب والتوسع، وربما تكون ايران أكثر هذه القوى وضوحاً في الاستثمار في هذه الأوضاع لمصلحتها، ولذلك نجد لها

امتدادات في العراق وسوريا واليمن ولبنان وفلسطين، ودخلت هذه الأقطار بمليشيات عسكرية وأتباع مذهبيين وسياسيين بالإضافة إلى المال والأعطيات والدعم.

وهذا ينطبق على (اسرائيل) التي كان لها دور واضح في مسار الأحداث خاصة في سوريا وكان لها نصيب واضح في تشكيل إحدى فصائل داعش (ذوي القبعات البيضاء) وهم يحملون درجة عالية من الثقافة التي تجعلهم قادرين على القيام بهذا الدور بنجاح.

وتركيا أيضاً كان لها دور واضح في ليبيا وبالشمال السوري وفي تشكيل نقطة عبور وخروج بالإضافة إلى العمل من خلال ورقة اللاجئين.

ما أود أن أقوله في هذه النقطة أن أصابع هذه القوى في محاولة ترتيب أوضاع الدول العربية الجديدة واضحة من أجل تقاسم مساحة النفوذ في هذه المساحة الهشة، وتقاسم النفوذ يقتضي البحث عن أزلام ومؤيدين، واستخدام القوة العسكرية والمالية في رسم مستقبل هذه الأقطار.

إن التنافس الإقليمي أسهم إسهاماً واضحاً في رسم بعض ملامح الانقلابات والفوضى في الأقطار العربية، ويتضح ذلك في ليبيا وتونس، وبقية الأقطار العربية الأخرى المنكوبة، كما يتضح الدور الإيراني والسعودي والإماراتي فيما يجري في اليمن، ومن مصلحة القوى الإقليمية عدم إنجاز ثورات مكتملة ولا أنظمة ديمقراطية قوية محروسة بإرادة شعبية وشرعية صحيحة.

- **خامساً**: الأسباب المتعلقة بالوضع الدولي.

لا يشك المراقب السياسي أن كل ما يجري في العالم العربي لم يخرج عن سياق تأثير الدول الكبرى التي ترسم خطواتها في كل قطر بعناية وتوافق دولي واضح، فهناك الدور الروسي والدور الأمريكي والفرنسي والبريطاني والصيني الذي يتشابك في المساحة العربية كاملة.

وما جرى في تونس ومن قبله في ليبيا لا يخرج عن سياق التفاهمات الدولية التي تريد الإبقاء على خارطة المصالح وتقاسم النفوذ، ومن هذا المنطلق لا يجرؤ قيس سعيد على القيام بهذه الخطوة دون دعم إقليمي أولاً، ودون تفاهمات دولية مسبقة سواء مع

فرنسا أو الأمريكان. ثانياً، ومسألة التصريحات السياسية الصادرة عن القوى الدولية بصيغة باردة تتمثل بالطلب بالعودة إلى الاستقرار والمؤسسات التشريعية خلال فترة محددة ما هي إلّا إشعار بالإذن على ما تم، ولذلك فإن هذه الخطوات تكون قد رسمت سابقاً في الكواليس الدولية عبر الوسطاء الإقليميين وحظيت بالموافقة المشروطة.

ربما كانت الكلمة التي صدرت على لسان (كونداليزا رايس) المسؤولة الأمريكية في عهد إدارة بوش الابن، عندما وصفت ما يجري (بالفوضى الخلاقة) هذه الكلمة تعبر بوضوح عن صورة ما يجري في معظم الأقطار العربية، فإذا كانت الفوضى مشروعاً واستراتيجية مرسومة من أجل إعادة بناء المنطقة من جديد بعد مرور مائة عام على التنظيم الدولي السابق، فنحن أمام مرحلة الفوضى المرسومة والتي سوف يكون وقودها (حركات الإسلام السياسي).

وهناك جملة أخرى صدرت عن الرئيس الأمريكي الجديد (بايدن) عندما قال : (نحن لم نذهب إلى افغانستان لبناء دولة) ومفهوم المخالفة يقول : نحن ذهبنا للفوضى.

وأعتقد أن هذه العبارة تنطبق على العراق وعلى سوريا واليمن وليبيا، والآن نستطيع القول وعلى تونس أيضاً التي كنا نظن أنها نجت من مقصلة الفوضى وسوف تنضج تجربتها الديمقراطية الخاصة بها، لكن فيما يبدو أن الديمقراطية محرمة على العالم العربي في هذه الفترة، وعندما يتم تصميم الأنظمة المطلوبة ذات المخرجات المطلوبة يعاد النظر والتقويم في ما يجري.

الخاتمة

ما الحل وما هو البديل؟

بعد المرور على الملاحظات السابقة التي تخص حركات الإسلام السياسي وبقية القوى السياسية العربية مع إطلالة على المشهد الرسمي العربي والإقليمي والعالمي، يتبين حجم المأزق الذي تمر به الشعوب العربية ولذلك لا بد من التوافق على الذهاب إلى المستقبل بأحزاب مختلفة ورؤية مختلفة.

فعلى صعيد حركات الإسلام السياسي يجب مغادرة هذا المربع والذهاب إلى تشكيل

أحزاب وطنية والعمل السياسي من خلال المشاركة مع الآخرين، وعدم الوقوع في فخ العزلة السياسية وفخ الضحية.

أما بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فعليها التحول إلى جمعيات مختلفة للحفاظ على القيم والهوية والفكر، والانعتاق من هذا الإطار ومن هذا المسمى الذي أصبح مشجباً للحرب على الديمقراطية وأحياناً على الإسلام.

على الشباب والأجيال الجديدة ابتكار أطر وطنية جديدة تقوم على التشاركية والعمل الجماعي والمؤسس على برامج عملية والانعتاق من المربعات الايديولوجية.

على القوى السياسية جميعاً أن تغادر مخلفات المرحلة السابقة، وعليها أن تعلم أنه لا نجاة للشعوب العربية إلّا من خلال الاتفاق على أطر عمل مشترك يتم من خلاله العبور المجتمعي إلى الديمقراطية وليس من خلال التزاحم على السلطة.

نحن جميعاً يجب أن نتخلى عن مفهوم اعتبار السلطة مكسباً سياسياً والتخلي عن فكر الاستحواذ على مؤسسات الحكم أو الاستفراد بالقرار، وهذا يحتاج إلى تنازل القوى الكبرى للقوى الصغيرة والأطر الجديدة.

القوى الجديدة بحاجة للانخراط في الدولة ومؤسساتها من أجل اكتساب الخبرة العملية والعمل من خلال العمل السلمي المتدرج بعيداً عن كل أشكال الصدام الداخلي.

القوى الجديدة بحاجة إلى فهم المعادلة الإقليمية والمعادلة الدولية والعمل من خلال فهم الواقع، والتخلي عن أحلام الخيال في هذا السياق، وبناء شبكة علاقات قوية تؤهل القوى السياسية أن تكون مفهومة ومحل ثقة الجماهير.

القوى الجديدة بحاجة إلى صياغة خطاب مدروس موجه لدول الإقليم وخطاب عالمي موجه للنظام الدولي.

المناقشات

مدير الجلسة: عبيدة فرج الله

عبيدة فرج الله:

هذه الجلسة النقاشية تأتي تحت عنوان «الإسلاميون بعد الديمقراطية - الحالة التونسية» والتي جاءتشبه استجابة لما يحدث اليوم في تونس وتطور وتداعيات الملف والمشهد في تونس.

نتناول بشكل مباشر نقاشاً حول ورقتين قدمها قامتان بحثيتان رفيعتان، هما: أ. صلاح الدين الجورشي من تونس، ود. رحيل الغرايبة من الأردن.

أبدأ معك أ. صلاح وأنتتتحدث في عنوان ورقتك بهذا العنوان الطويل «نتائج حركة 25 جويليه .. إخراج النهضة من الحكم والدفع بها نحو المعارضة». يتساءل الكثيرون اليوم، هل أن شبح التجربة المصرية يلاحق الإسلاميين في تونس؟ وأتساءل أنا اليوم واجعله سؤالاً مفتاحيًّا، أليس من المبالغة أن نقارن بين ما حدث في تونس ومصر؟ هل فعليًّا ما يحدث اليوم في تونس له بعد عسكري، أي كما في مصر؟ هل الشريحة السياسية والاجتماعية في تونس تسمح بما حدث في مصر؟ لماذا كان هذا مدخلك بهذه الورقة؟

صلاح الدين جورشي:

شكراً أولاً على التقديم والعرض، وكذلك على السؤال..

الورقة قمت بصياغتها وفق أسئلة طرحت علي من قبل المعهد، و كان الهدف واضحاً، لأنه من البداية ومنذ الإعلان عن الإجراءات الاستثنائية التي اتخذها الرئيس قيس سعيد كان المثال المصري حاضراً لدى النخب في تونس، وكذلك لدى المتابعين للشأن التونسي، لأن حركة النهضة حاولت بحكم ارتباطها بالإخوان المسلمين تاريخيًّا أن تدافع عن التجربة المصرية في عهد الإخوان. ولكن عندما عصفت الأوضاع داخل مصر بالإخوان وأخرجته نهائيًّا تقريباً حتى الآن من الساحة السياسية، حاول راشد الغنوشي

بالتحديد ومن معه أن يجنبوا تجربة النهضة نفس المصير، وكان دائماً الاعتماد على أساس أن الجيش التونسي جيش لا يتدخل في الشأن السياسي وجيش محايد، وكان هناك اطمئنان كبير لهذه الفرضية، وأنا شخصيًّا في كثير من المناسبات سُئلت، فقلت هذا أمر مستبعد جدًّا. لكن الذي حصل عمليًّا في تونس هو مع صعود قيس سعيد وهو أيضاً صعود مفاجئ لجميع للنخب وكذلك المواطنين، حركة النهضة لم تأخذ بجدية هذا الرجل وتعاملت معه بكثير من الاستعلاء والاستخفاف، وكانت في البداية تستبعده ولكن عندما أصبح رئيساً حاولت أن تستقطبه وتؤثر عليه وتجعله في صفها، خاصة وأنها تريد أن تكون هي المحدد لإدارة شؤون الحكم في تونس وشؤون الدولة. لكنها وجدت عناد من قبل الرجل ووجدت منه موقفاً نقديًّا ينحو منحىً جذريًّا تجاه دورها وطبيعتها.

كانت هنالك كلمة معروفة عن قيس سعيد: ما أعلمه هو أن الوحي لم ينزل في «مونبليزير» -وهي المنطقة التي تكون فيها حركة النهضة مقرها المركز-، وكأنه يقول بأن هذه الحركة استعملت الدين والإسلام من أجل أغراض سياسية، ولذلك هو لا يعتبرها مرجع بالنسبة له ولا يطمئن لها و لقياداتها. وبالتالي حصلت نوع من علاقة التنافر بين راشد الغنوشي من جهة وبين قيس سعيد، إلى أن تمكن قيس سعيد من أن ينفتح على الجيش والمؤسسة العسكرية، وانفتاحه كان مثار جدل لأنه كان يقرب العسكريين، يذهب إليهم في ثكناتهم، أحياناً يلقي خطاباً ذو طابع سياسي وسياسي مباشر، وكان دائماً يؤكد بأن الجيش مع السلطة الشرعية ومع رئيس الدولة.

في النهاية فهم الناس أن قيس سعيد استطاع أن يقنع القيادة العسكرية بأن تونس أصبحت في خطر، وهذا الخطر جاء من حالة الانسداد؛ فالمؤسسات لم تعد تشتغل بشكل عادي، الحكومة تتحرك بهامش ضيق وبسيط، ولكنها لم تستطع أن تنجز أشياء مهمة لمصلحة الشعب وخاصة البرلمان الذي قدم صورة سيئة جدًّا للديموقراطية والتعددية والصراع السياسي، كان هناك دائماً حالة من التنافر وحالة من السلوكات الغريبة من بينها الاعتداء على النساء داخل البرلمان، وتضارب الأفكار والمصالح، وغياب الرؤية، حتى بدأ الناس ينزعجون، فمن البديهي كان أن يميلوا نحو العزوف عن السياسة وعن البرلمان، وعن الطبقة السياسية في هذا الإطار المأزوم اقتصاديًّا واجتماعيًّا وخاصة صحيًّا أيضاً، فاستثمر الرئيس سعيد هذه الأجواء واعتبر أن ما يجري يمثل خطراً داهماً على تونس وعلى الدولة التونسية، وبناء على ذلك فعّل الفصل 80 من الدستور الذي

اعتبر أنه في حال حصول هذا الخطر الدائم فلرئيس الجمهورية الحق في أن يتخذ جملة من الإجراءات. لكن الإجراءات التي اتخذها قيس سعيد تجاوزت منطوق الفصل 80، وأصبحت تتصرف في مجال أوسع بكثير، جعل المراقبين في البداية وأنا أحدهم وهم يستمعون لرئيس الجمهورية لاتخاذه هذه الإجراءات يشعرون بملامح حصول انقلاب في تونس، انقلاب ناعم، ولكنه أيضاً انقلاب قد يغير النظام السياسي و يغير ميزان القوى في البلد. ومن هنا بدأت المقارنة أكثر فأكثر، و أكثر إلحاحاً بين التجربة التونسية والتجربة المصرية.

ما أريد تخليصه في هذا السياق، هو أن تونس اليوم بالفعل تجد نفسها في منعرج غير محسود عليه، هذا المنعرج هو أولاً لا يمكنها أن تعود إلى المرحلة السابقة التي بدأت من بعد الثورة إلى حدود 25 جويليه، لأن تلك المرحلة فيها الكثير من نقاط البؤس والاختيارات الخاطئة على أكثر من صعيد، وفي نفس الوقت تخشى النخب الديمقراطية الحقيقية من أن تونس أيضاً يمكن أن تذهب في النموذج المصري مع اختلافات كبيرة قائمة بين تونس ومصر، بمعنى أن يكون هناك رجل قوي بيده كل صلاحيات الدولة يقلص كثيراً من حركة الأحزاب السياسية إن لم يكن يلغيها، وربما يجرؤ إلى لحظة من اللحظات إلى أن يبطل حركة النهضة ولكن هذا القرار في تقديري معناه شطب حركة النهضة من الوجود وقرار سيكون خطيراً جدًّا على استقرار تونس وعلى مستقبل النظام السياسي ومستقبل الرئيس قيس سعيّد.

عبيدة فرج الله:

في نفس السياق أ. صلاح ومن باب المفارقة، الباحث والمراقب للمشهد في تونس كان يجد أن هناك حذراً من المشهد المصري، وأن هناك وعياً لدى قيادة النهضة وقيادة الإسلاميين في تونس من الذهاب إلى هذا النموذج، وبالتالي تحلوا بما يعرف بـ البراغماتية السياسية أو الخبرة السياسية التي جعلتهم يذهبون للتحالف مع الكثير من مكونات المشهد السياسي في تونس، وكان واضحاً تحالفهم مع نداء تونس..

هل عدم التحالف والصدام مع الرئيس قيس سعيد كان من باب أنه لم يخطر في ذهن النهضة أن ما سيحدث أمر خارج الإطار الدستوري؟ بمعنى عندما وجدوا أن الدستور من قبل الرئيس كان توجههم نحو القوى البرلمانية والتحالف معها دون إعطاء

أي ثقة للرئيس، ليس لأنه جاء من خلفية ناشئة أو جديدة، إلا أن السياقات الدستورية والقانونية لم تكن تضع في ذهنهم هذا التوجه أم هناك شيء آخر؟

صلاح الدين جورشي:

أنا شخصيًّا لم أكن أتوقع بأن رئيس الجمهورية سيلجأ للجيش مع حزب أحدث تغيير نوعي في المساق، لأنه رجل متوازن إلى حد ما، و أستاذ القانون الدستوري ومتمسك بالنصوص القانونية والدستورية، فلم يُعرف عنه منهج الانقلاب رغم تصوره للمنظومة السياسية الجديدة، لأنه لا يؤمن بالبرلمان بالمعنى الليبرالي للكلمة، و يؤمن بدور الزعيم أو دور الشخص الذي يحدد المسارات. لكن رغم أن هذا التصور لايختلف مع كل تقريباً الطبقة السياسية، لم يكن متوقع من أن الرئيس قيس سعيد يذهب بهذا الطريق. بطبيعة الحال الآن ليس الوضع ديكتاتوريًّا، ولا يمكن تشبيه قيس سعيد لحد الآن بأي نظام سياسي آخر وبأي رئيس آخر، والمقاربة بينه وبين السيسي خاطئة على أكثر من صعيد، وإلى الآن لم يظهر وجه شرس ضد الحريات الفردية وضد خصومه الذين يتعرض لنقد شديد من قبلهم يوميًّا.

لكن في نهاية الأمر، ليس معروف كيف يمكن أن يفكر بإدارة الشأن تونسي في المرحلة القادمة، لأنه لو فكر بالطريقة التي يؤمن بها لأدخل البلاد بعدها ونفسه في طريق مسدود. حتى الآن الذين يقفون إلى جانبه بدأوا يتساءلون إلى أين تسير البلاد وكيف ستسيّر في المرحلة القادمة؟

إذاً حركة النهضة ربما تصورت بأنه لن يأتي خطر كبير من قبل قيس سعيد، ولذلك تعاملت معه بنوع من الاستخفاف، لكن الآن الأمور تغيرت بشكل كبير وهي الآن تواجه سيناريو مختلف تماماً.

عبيدة فرج الله:

د. رحيل غرايبة، في سياق سؤالي ، أنت عنونت ورقتك البحثية «الإسلاميون ما بعد الديمقراطية .. الحالة التونسية نموذجاً»، وتحدثت في بداية ورقتك أن هناك أسباباً داخلية لما حدث لعقود في داخل الحركات الإسلامية، وأسباب أيضاً خارجية، و عددت جملة من هذه الأسباب..

قبل استعراض تجربتك عن موضوع الأسباب التي ذكرتها، السؤال هو حول فكرة الـ «ما بعدية»، هل اليوم عندما نقول «الإسلاميون ما بعد الديمقراطية» انتهت تجربتهم في الديموقراطية ولم تنجح فبالتالي يجب أن يبحثوا عما بعده؟ أم أن الديموقراطية بحد ذاتها يوجد فيها إشكال في تكوين أنظمة عادلة وتقدم بعداً نهضويًّا في مجتمعاتنا وفي دولنا العربية؟ بالتالي يجب أن نبحث عما بعدها بشكل كامل..

رحيل غرايبة:

أنا أعتقد في المسائل التفصيلية حول ما جرى أ. صلاح هو الأقدر على معرفة بدقة ما جرى في تونس. أنا يبدو أن مراقبتي هي مثل مراقبة أي أحد منكم للحدث،لكن من خلال وجودي أنا في الحركة الإسلامية لفترة طويلة جدًّا، وقفت ربما على بعض المسائل التي يخصها من هو في الداخل أكثر من ما هو يراقب في الخارج.

وأنا أعتقد أن المأزق الذي نحن نعيشه ليس مأزق الحركة الإسلامية وحدها، هو مأزق المنطقة العربية والشعوب العربية بأكملها ومأزق لكل القوى السياسية. نحن في فترة من التاريخ، كل الشعوب العربية تطمح للتغيير، إلى اللحاق بركب الدول المتقدمة وبركب الدول الديمقراطية، إلى أن تصبح الشعوب قادرة على فرز حكوماتها وقادرة على المشاركة في حفظ مقدراتها، وأن تكون قادرة على المراقبة وعلى المحاسبة إلى غير ذلك. لذلك، الحركة الإسلامية ربما تكون مسؤوليتها من بين القوى السياسية أكبر؛ لأنها في أغلب الأقطار العربية التي خاضت فيها الانتخابات كانت فرصتها أكبر، بمعنى أن لها جماهير و لها حظوة بالقاعدة الشعبية أكبر، وهذا يحملها مسؤولية أكثر من غيرها.

لكن أنا برأيي المسؤولية مشتركة؛ إذا ما أردنا أن نصف المأزق العربي الذي نعيشه في هذه الفترة يعود أسبابه إلى أسباب تتعلق بالنظام العالمي لأن النظام الدولي أنا برأيي نظام صارم ويسير نحو اقتسام المصالح والسيطرة على المنطقة بشكل حاسم، ولا يسمح بالتغيير الذي يتعارض مع مكاسبه الكلية، ولذلك أصبحت الدول الكبرى قادرة أن يكون لها تأثير أكثر مما سبق عبر التاريخ. وأيضاً هناك أمور تعود إلى الوضع الإقليمي العربي، وهذا جزء لا يمكن إغفاله لأن كثير من الأنظمة الحاكمة لا تتمتع بالشرعية الشعبية ولم تأتِ عبر صناديق، ليس لها أحزاب سياسية تؤيدها ولا خيارات فكرية، وإنما هي

قامت عبر التاريخ من خلال إما شرعية الوراثة السابقة أو بالاعتماد على التأييد العالمي والدولي. ولذلك أنا برأيي أي تجربة ديمقراطية سوف تنجح في المنطقة تشكل تهديد لكل الأنظمة العربية، وإذا كانت التجربة مثل تونس حتى لو كانت في مكان أبعد عن منطقة الصراع -ونحن كنا نظن كذلك- لكن برأيي أي نموذج سوف ينجح سوف يشكل نقطة مضيئة، وربما تكون ملهمة للأجيال والشباب القادمين. ولذلك يبدو أنهم وصلوا إلى حالة أن هذا يشكل خطورة، ويجب وأد هذه التجربة فمن ناحية واقعية ترى أن هذه الثورات وهذه التغيرات لم تأتِ بالاستقرار، لم تأتِ بالأمن، لم تأتِ بالرفاه، عجزت عن إدارة الدول اقتصاديًّا، لا تشكل أملاً في طموح التغيير نحو الأجيال التي تطمح إلى الرفاه مع الحرية، ولذلك أعتقد أن هذا مسيطر على كثير من الأنظمة العربية الحاكمة.

بالعودة إلى القوى السياسية أيضاً، أنا أعتقد أن القوى السياسية مع الحركة الإسلامية مازالت تعيش فجوة هائلة متراكمة عبر التاريخ في خندق من الدم، والصراعات الدموية التي كانت بها الدول العربية إسلاميين من جهة والقوميين من جهة، نحن أمام نصف قرن من الصراع الدموي. يبدو أن القوى السياسية الموجودة لم تستطع أن تتجاوز هذه الفجوة ولم تنتقل إلى المرحلة الجديدة ولم تشعر بهذه المرحلة الانتقالية، وأعتقد عند كل مفصل نحن نرى أن كل ما تم إنجازه من اتفاقات ينهار.

أنا كنت في الأردن ممثل الحركة الإسلامية في جبهة اسمها «جبهة المعارضة» وفيها القوميون واليساريون والأحزاب الكبيرة عملنا لمدة 17 عاماً معاً في واجهة حتى نقرب المسافة و نردم الفجوة ونصل إلى حالة من الحالة السياسية، كل الأحزاب وكل القوى وكل أفكارها تشترك في التغيير والعبور نحو المستقبل، لكن وجدنا أنه في لحظة من اللحظات كل هذا الإرث عبر 17 سنة انهار في موقف، ووجدنا من شركائنا الذين كانوا معنا 17 سنة يؤيدون أي حكم عسكري ضد حكم إسلامي، بصريح القول إنهم يرون أن جحيم الحاكم العسكري الثوري الفردي المطلق أحسن من نعيم نظام تقوده الحركة الإسلامية أو الإسلاميون أو الإسلام السياسي.

وهذا ما قد تلاحظونه في الإعلام يشذب المواقف سواء فيما جرى في مصر والآن في تونس أنا برأيي بنفس العبارة. وبالطبع التبرير من الممكن أن يكون لوجود عجز وانسداد في الأفق سياسي، لكن بالنهاية أنا برأيي أنه كان مغطى بأن يذهب الإسلاميون ويأتي

الجيش ويحكم الجيش ويحكم العسكر أفضل بكثير من حكم الإسلاميين، هذا أنا برأيي جزء من الصراع مع القوى السياسية.

أما بالنسبة إلى داخل الحركة الإسلامية، فهي ليست معفاة من الأخطاء الكبيرة والمعقدة التي أصبحت جزءاً من تركيبتها، وأنا بالورقة تقريبا أسهبت في هذا الموضوع، و رأيتم أن أول خطأ أنا برأيي لحركة الإخوان المسلمين كونها هي الحركة الأكبر حدوث انحراف في جوهر الفكرة، وهذا ما كنت أقوله منذ زمن بعيد وليس لأنّي خارج سياقها أو خارج كوادرها.

حركة الإخوان المسلمين نشأتها كانت حركة إحياء للأمة، وليست حزباً سياسيًّا ينافس على السلطة، لأن الذهاب إلى المنافسة على السلطة حتماً سوف يؤدي إلى التنافس، والتنافس سوف ينتقل إلى الصراع، والصراع سوف يأخذ ثوب العنف، وهذا العنف أنا برأيي مبرر بمحاولة اقتسام النفوذ والمصالح. الحركة الإسلامية كان بمقدورها أن لا تدخل نفسها ولا جمهورها ولا الشعوب العربية في الصراع على السلطة، وأن تبقى فكرة إحيائية لكل الأمة وتعطي فكرتها الإطار الفكري النهضوي التراثي العربي القيمي لكل الأمة بكل مكوناتها، ولا يكونوا ممثلين لشريحة و لا جزء ينافس على السلطة.

الأمر الثاني، المنهج الذي سلكوه هو أيضاً مخالف لأصل المنهج الأول، مؤسس حركة الإخوان المسلمين لا يريد أن ينشأ جسم مواز للسلطة، وإنما يريد الانخراط في الدولة، وأن يكون جزءاً من الدولة، ويمارس الإصلاح من خلال مؤسسات الدولة، وأن يكون أفراده صالحين ضمن جسم الدولة، لا أن يشكلوا أجساماً منعزلة لها مصالحها ومكاسبها ومؤسساتها ومدارسها ومستشفياتها وشبكاتها من العلاقات مختلفة عن الدولة، وتصبح جسماً مناوئً للسلطة، لأن هذا حتماً طريق واضح نحو الذهاب إلى الصراع وإلى العنف وإلى الاجتثاث.

عبيدة فرج الله:

في نفس هذا السياق والأسباب الداخلية و ضمن الاستجابة للوضع الحالي في تونس، اليوم الحديث عن فكرة ما يتعلق بالنشأة وجوهر الفكرة، قد تكون هناك قراءة أخرى تقول إن الإشكالية في أن هناك ثباتاً في النشأة والجوهر، أي أن الحركة الإسلامية

عندما نشأت كانت مثلما تفضلت لحماية وحسم هوية الأمة، لكن اليوم المهمة اختلفت تماماً، فكان لابد من إعادة تبلور من جديد.. ألا تعتقد في تونس هناك طور أوسع وتم مراجعة هذا البعد الجوهري والنشأة وطرح ما سمي بالدولة الوطنية والمشروع الوطني والانخراط في العمل السياسي الوطني بمرجعية إسلامية، فهل مازالت تشكل باعتقادك في المشهد التونسي وأنت مطلع على ما أنتجته القيادات الفكرية في تونس، وربما أنت أيضاً من منظري هذا المسار في الأردن أن هناك طور جديد اليوم قد تصالح وأنتج أدبيات جديدة فيما يخص نشأة وجوهر وأهمية العمل الإسلامي، هل ما زالت عائقاً في المشهد التونسي أم هناك معيقات داخلية؟

رحيل غرايبة:

الأخطاء التيتحدثت عنها تنطبق على تونس وتنطبق على غيرها.. راشد الغنوشي والنهضة قدما خطاباً متقدماً ومعتدلاً أكثر من غيرهما ربما من الأقطار،هذا صحيح. و كنا نتوقع هذا الخطاب النهضوي المعتدل في تونس هو من أهم عوامل استقرار تونس والذهاب نحو الديمقراطية، وأن يكون الإسلاميون جزء من هذه المعركة، لكن ما قلته عن الحركة الإسلامية ينطبق على تونس لأنهم شكلوا من هذا الإسلام السياسي جزءاً من الشعب لينافس على السلطة، فيريدون أخذ مقاعد، ووزارات، وإثمار هذا الفوز بالبرلمان، وهذا الفوز بالقاعدة الشعبية يجب أن يثمر ثمرة عملية ، بمعنى أن يصبح لهم الجزء الأكبر من السلطة، وأن تصبح أفكارهم هي التي تدير وتحكم تونس. ولذلك أنا برأيي الذي ذكرته بأن الفرق بين الحركة الاحيائية و حركة الصراع على السلطة مختلف سواء كنت معتدلاً أم غير معتدل، والفكرة التي أود قولها إن الإسلاميين يجب أن يكتفوا بالفكرة الإحيائية وأنهم أسهموا ووضعوا هدفاً، وتحقق هذا الهدف ونجح برأيي في أنهم حافظوا على هوية الأمة وتراثها، والتي كانت مهددة من الاستعمار الغربي والاستعمار الشرقي.

نعم كانت مهددة، لكن أنا برأيي كل الأمة الإسلامية الآن لا يوجد خوف لا على هويتها ولا على قيمها ولا على إطارها الديني، بل بالعكس أنا برأيي من هو خارج الحركة الإسلامية من حيث التدين و من حيث التشبث بالقيم والهوية والتراث أكثر تطرفاً من الحركة الإسلامية ذاتها، بمعنى لا خوف على التدين. لذلك إذاً ما هو الحل لتونس ولغيره

في هذه المسألة؟ ألاَّ يكون هناك حزب يحمل الصفة الإسلامية، أن يكون أفرادها من الأمة منخرطين في أحزاب وطنية برامجية، وأن يكون التنافس بين البرامج وليس بين الإسلام وبين غيره من القوى، أنا أرى أن من يحمل الفكرة الإسلامية يجب أن لا يجعلها فكرة مواجهة مع مكونات المجتمع في الصراع على السلطة، لأن الصراع على المكاسب والصراع على السلطة سوف يولد صراع حتمي، ويولد صراع داخل الحركة الإسلامية بالتنافس على المكاسب وعلى السلطة.

إذاً تجنيب الفكرة الإسلامية فكرة الصراع هي أن يصبح لزاماً أن يكون خطاً استراتيجيًّا، ومن يقول أنهم يجب أن يكونوا فاعلين ومؤثرين في مجتمعهم، نعم بالتأكيد ولكن ليس باسم الإسلام يذهبون إلى السلطة أو باسم الحركة الإسلامية أو الإسلام السياسي، أن يكون باسم تونس مثلاً أو باسم الأردن، هو مواطن أردني صالح يحمل فكر ثبت فعاليته وثقة الشعب فيه في هذا الموضوع كمتخصص ليس في الإسلام بل كمتخصص في الأشغال، ومتخصص في الصحة ومتخصص في التربية وينافس على الكفاءة مع غيره في هذا الموضوع، ولا يكون الانتماء للإسلام مرجح للذهاب إلى السلطة، هذا ما يتعلق بهذه النقطة التي ذكرتها.

عبيدة فرج الله:

في ورقتك أ. صلاح عنونت أحد العناوين الفرعية تحت عنوان «الاعتراف بالفشل»، و أشرت إلى أن الانتقادات الحادة التي وردت على ألسنة كوادر النهضة كشفت هشاشة الحزب في هذا الظرف الصعب، وهذا يجعلنا اليوم نطرح سؤالاً، هل هذا الفشل أو الجزم بأن هناك فشلاً في حزب النهضة هو اعتراف فردي داخل المؤسسة؟ واليوم الذهاب للعلاج سيكون بحالات فردية داخل الحركة؟ أم أن هناك شبه اعتراف رسمي من الحركة والحزب للدخول في مسار تصحيح؟

صلاح الدين جورشي:

في الواقع هذا السؤال الذي أثار الكثير من الجدل داخل حركة النهضة وتكفي الإشارة إلى مجلس شورى الحزب، النهضويون بشكل عام أدركوا أن الاختيار اليوم وصل إلى نهاية الطريق، وأن الشرعية الشعبية والالتفاف الجماهيري التي تحدثوا عنها والتي

رفعتهم إلى مستوى السلطة في انتخابات 2012 والتي جعلت منهم حزباً حاكماً في البلد قد تبخر بسنوات قليلة، الآن عندما تتحدث مع المواطنين العاديين في تونس وتذكر اسم النهضة، كأنك ذكرت شيطاناً و شيئاً غير مرغوب فيه، وذلك بطبيعة الحال على جماعة النهضة أن يعترفوا بفشلهم في إدارة السلطة أولاً، سواء كانوا الطرف الرئيسي أو طرفاً فرعيًّا من فروعها. ثانياً، فشلوا في إقناع النخب بأن لهم دور حضاري وثقافي وسياسي كبير. ثالثاً، أنهم فشلوا في تلبية أبسط المطالب الشعبية التي هي حق الناس في العمل في الماء في الأرض في الثروة وطنية، وبالتالي حركة النهضة دخلت الصراع السياسي بدون رؤية بدون برنامج وبدون بدائل.

ولذلك الذين يطالبون بالنقد الذاتي الآن، هم يريدون أولاً أن يتجاوزوا الأزمة الحالية ويحافظون على الكيان التنظيمي للحركة، ولكن إذا فتح باب النقد الذاتي يمكن أن يذهب بعيد جدًّا؛ نقد ذاتي يشمل ليس فقط كوادر وقيادات ورئيس الحركة الذي آن الأوان أن يختفي من المشهد، وإنما لابد أن يكون هذا النقد يذهب إلى الأصول، إلى نوعية التفكير، إلى الثقافة السياسية، إلى استعمال الثقافة الدينية لتحديد المشروع الجديد، إلى جوانب تعتبر أساسية لحركة تعتبرنفسها اجتماعية وثقافية وسياسية. النقد الذاتي إما أنه سيمارس بطريقة جديّة وبالتالي قد يؤدي إلى إحداث تجديد الحركة ونصبح أمام حركة جديدة قد أعادت النظر في منطلقاتها وصورتها، أو أن هذا النقد الذاتي يمكن أن يؤدي إلى تشتيت الحركة و تجزئتها وتقسيمها، وبالتالي تذهب ريحها وتصبح جزءاً من الماضي، هذا هو التحدي الرئيسي الآن أمام حركة النهضة ..

- تعقيبات الباحثين الحضورعلى أوراق الباحثين المشاركين:

آمال قرامي:

شكراً جزيلاً للمتحدثين وللمعهد لأنه أولى الحالة التونسية أهمية، فكان هذا اللقاء طارئاً..

لي بعض الملاحظات على ما تفضل به صديقي أ. الجورشي في البداية ثم المتداخل الثاني. الملاحظات بخصوص ما ذكرته أ.جورشي، أعتقد أن توصيف ما حدث لا يمكن أن نتغافل عن عناصر أخرى، أولها في اعتقادي هو ملف الشهيدين «بلعيد» و «البراهمي»

وما نشرته هيئة الدفاع طيلة الأشهر الماضية من وثائق تدين وتبين مدى تورط حركة النهضة في اغتيال الشهيدين، وهذا كشف وجهاً آخر للجمهور حتى نفهم غضب الجمهور التونسي كيف بدأ منذ الشهور الأخيرة تقريباً يتزامن مع ما أسميه «مسار كشف الحقائق»، لأن هذه الوثائق وزعت على الجميع وفي وسائل الإعلام المختلفة ولم ترد الحركة على الاتهامات خاصةً ملف القاضي الفاسد «بشير العكرمي» والذي هو الآن تحت الرقابة المشددة وفتح التحقيق بشأنه.

الجزء الثاني الذي لا يمكن أن نغض عنه الطرف حين نناقش ما حدث وهو ملف الفساد، استشراء الفساد وتورط النهضة في هذا المسار جعل المسألة في نظر الشعب التونسي -أتحدث عن عموم الشعب بالإضافة إلى بقية الأحزاب والقوى الأخرى- هو أنك كنهضة تقبله. قبل الحملة الانتخابية كنت تتحدث عن خصم سياسي لا يمكن ولا يعقل أن تأتلف معه وهو حزب «نبيل القروي»، لأنك تعرف ومتأكد من ضلوعه في الفساد، فإذا به بعد الانتخابات تغير المشهد، وهذا كشف وجهاً آخر للنهضة بالنسبة إلى المجتمع ككل، هذا الائتلاف بين فاسد وحركة تبني خطابها على مرجعية إسلامية وفي ذهن التونسيين وفي تمثلهم لا يمكن أن نغفل هذا التمثل للتونسي، وهو أن حزباً بمرجعية إسلامية أراقب سلوكه ومنظومته القيمية بالدرجة الأولى، إذاً أنت مختلف عن بقية الأحزاب الأخرى برصيدك الأخلاقي برصيدك القيمي، فإذا بهذا المشهديقلب الموازين أيضاً.

يضاف إلى ذلك الوعود التي تقدم بها راشد الغنوشي شخصيًّا أثناء الانتخابات، فإذا بالمجتمع التونسي اليوم يكتشف بأنه مثله مثل بقية الأحزاب، تبني حملتها الانتخابية على مجموعة من البرامج ثم بعد ذلك لم تستطع على الأقل أن تحترم قواعد الممارسات الديموقراطية، لأنه عندما -وهنا أربط بالمداخلة الثانية- نتحدث عن ما بعد الديموقراطية، في الحقيقة الأشهر الأخيرة التي عشناها نحن في ممارسات لا ديموقراطية، ويعود ذلك إلى إدارة راشد الغنوشي لمجلس الشعب، وهناك وثائق وتقارير لمنظمات المجتمع المدني التونسية التي كشفت كيف أن رئيس المجلس كسر كل ثوابت العمل الديمقراطي الداخلي.

السؤال الموجه في ورقة الأستاذ الجورشي وهو، ألا تعتبر أن المواجهة التي حدثت خلال هذه السنة بين حزب النهضة والحزب الدستوري ممثلاً بعبير موسى وائتلاف الكرامة (هذا الثالوث) هو الذي لعب دوراً كبيراً في عرقلة مسار الديمقراطية هذا واضح ولكن في إضعاف النهضة لأنها لم تستطع معالجة هذا الملف؟

السؤال الثاني أطرحه وهو يتعلق بهذه المرحلة، الآن في سلوك الإنكار وعدم الاعتراف بالأخطاء التي ارتكبت حتى داخل النهضة، ولعل اعتصام شباب حركة النهضة منذ أيام قليلة مطالبين بتنحي الغنوشي، مع أنه في المؤتمر الذي حدث مؤخراً يتمسكبالسلطة ولا يستجيب لكل هذا النقد، أليس هذا كفيل بأن لا يعطي ضمانة بالنسبة للمجتمع التونسي؟ بمعنى شخص لم يستمع إلى قواعده وإلى قواه وهي قوة الشباب، فكيف يمكن أن يستعيد الثقة؟ حالة الإنكار هذه كيف تقرأها أستاذ الجورشي؟

أختم بالإشارة إلى أن الورقة الثانية كان ينبغي أن تكون هي الأولى بمعنى الإطار العام كيف نفهم ما حدث في تونس، ولكن أنا شخصيًّا لا أرى الحالة التونسية في هذه القراءة؛ تبقى دائماً هيمنة الأنموذج المصري طاغية على تحليل التحرك التونسي وهو له خصوصيته لأن الكلمة التي نتداولها كنخب هو أنه لا يمكن بأية حال أن تكون الحالة التونسية كالحالة المصريّة لخصوصيات يصعب تلخيصها هنا في مسار التونسيين وفي وعيهم وفي تاريخهم. ولذلك أتساءل إلى أي مدى تكون هذه الورقة قد قدمت معلومات إضافية عما حدث؟ وما السيناريوهات الممكنة التي يمكن أن نتوقع حدوثها؟

حسن أبو هنية:

أعتقد دائماً ما يجري الحديث ربما عن بعض الظروف الموضوعية التي أوصلت تونس إلى هذا، لكن أنا أريد أن أتجنب هذه الفرضية المهيمنة عادة في علم الاجتماع التي تغلق أي فضاء للمقاومة والتغيير، وبالتالي أركز على موضوع الإرادة لأني أعتقد أن الحالة التونسية هي التي نقضت هذه الأطروحة الاجتماعية وبالتالي وضعت الفاعلين والإرادة في جوهر الفعل. لكن، لماذا في تونس الأمور تتجه باتجاه حركة النهضة؟ نعلم موضوعيًّا بأن جميع الأحزاب هي على اختلاف منظوراتها الأيديولوجية وانتماءاتها هي مارست ذات السياسة، بمعنى ما هي الخصوصية لحركة النهضة؟ هل هي بفعل إقليمي دولي خارجي؟

لكن أنا أريد أن أتجاوز كل هذا، أنا أريد أن أتحدث عن كيف أن حركة النهضة ساهمت رغم كل الأحاديث التي كانت تلقي بالمديح إليها باعتبارها حركة براغماتية وحركةمرنة على خلاف الحركات الإسلامية المشرقية، وبالتالي هي ربما تكون أسست لمفهوم ما يطلق عليه «ما بعد الإسلام السياسي» بحسب اصطلاح «آصف بيات» التي تمزج بين الحقوق والواجبات والتاريخ والمستقبل، وبالتالي التدين مع العلمانية والديمقراطية. لكن يبدو أن المدخل النقدي والمقاربة النظرية التي تصلح في حالة النهضة هي ذات المقاربة التي انطبقت على الحركات الديموقراطية الاشتراكية في أوروبا، بمعنى لا تزال مقاربة روبرت ميشيلز في كتابه الكلاسيكي عام 1911 «الأحزاب السياسية نزعات الأوليغاركية في الديموقراطية» هو أحد أهم التفسيرات التي تقدّم في حركة النهضة، حركة النهضة كأي حركة جاءت بعد ثورة، وكانت هذه الثورة صريحة في مطالبها وشعاراتها (عيش، حرية، عدالة اجتماعية)، وهذه الحركة كانت تستند إلى تراث ليس فقطالسياسة، إنما كانت تراث أخلاق.

ما حدث مع النهضة، كما حدث مع الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية التي يحللها روبرت ميشيلز، وهي لا تزال أطروحة صالحة لأنها تخلت عن كل هذا، اندمجت في داخل السياسة التقليدية، وبدأت تمارس عملية محاصصة وعملية المفاوضات مع كل الأطراف، إذاً لماذا لا أحد أصبح فعلاً يطيق حزب النهضة؟ ما هو السر؟ هل هي دعاية؟ لا، ليست كذلك، المواطن كان يعتقد بأن هذه حركة اجتماعية تستند إلى تراث ديني من الأخلاقي ما يصنع ايتقيا الذات، وبالتالي ملف القضايا الاجتماعية الاقتصادية حاسمة. هذا لم تفعله النهضة على الإطلاق، بل هي اندمجت مع هذه الثورة التي هي نعرف بطبيعتها ليبرالية لم تكن اشتراكية ولا إسلامية وبالتالي اندمجت في كل المقاربات مع صندوق النقد الدولي، مع كل السياسات المحلية، فأهملت -وهذا حتى في الولايات الأميركية- ليس فقط العمل على الأصوات المتأرجحة، بل حتى على جمهورها، أنفض كثير من هذا الجمهور لأنها تخلت أخلاقياً عن كل القضايا التي كانت تطالب بها هذا الجمهور، وذهبت إلى ما يطلق عليه روبرت ميشيلز الاحزاب الأوليغاركية كحكم قلة، هذا الحزب فقط يبحث عن مساومات عن مكاسب للحزب وليس للشعب وهذا لا يليق بما بعد الثورات تحديداً بأي حزب فما بالك بعد الثورات التي هي تصنع حالة من الخيال وحالة من الراديكالية، وبالتالي هي بدأت تتعامل كحزب، وبالتالي تبحث عن هذا المكسب

لهذه المجموعة الضيقة وليس حتى للممثلين الذين أعطوا هذه الحركة أصواتها. فأعتقد ما حدث هو منطقي وطبيعي وربما يجب أن يكون متوقعاً، حركة النهضة ساهمت في كل هذا، الكوارث التي حدثت في كيف ارتفعت المديونية من 10 - 30 مليار، التفاوض مع الصندوق وهي كل سياساتها تذهب باتجاه -ومعروف سياسات النيوليبرالية- رفع الدعم عن السلع الأساسية والتخفيض من الأجور.

كل هذه السياسات اجتماعية واقتصادية لم تفعل شيء، كانت حركة فعلاً تريد أن تصمد وهذا ما انعكس كما أشار أ. صلاح و د. آمال أنه فعلاً في داخل الحركة أصبح هذا النقاش، وهذا أيضاً ما فسره ميشيلز أن هذا الحكم الأوليغاركي هو مجموعة مسيطرة، أن يبقى راشد الغنوشي على رأس الحزب. هذا أدى إلى مشكلة ليست فقط على مستوى جيلية بل على مستوى فكري على مستوى أيديولوجي. هذه المفاوضات أتت لمحاولة البقاء، الفصل بين الدعوي السياسي، فقدت كل رصيد أخلاقي وأخلاقياتها تماماً، وبدأت كأي حزب آخر تمارس هذا النهج من البراغماتية تماماً. وبالتالي هي بقيت مرتكزة على سياسات الهوية، و عمقت من الصراع العلماني الديني و لم تعد شعارات الثورة بل عادت النقاش إلى ما قبل ولم تتقدم في المستقبل على الإطلاق، وبدأت السياسات الاجتماعية والاقتصادية كارثية. هؤلاء الشباب الذين انتخبوا يريدون عملاً يريدون تحسين في كل هذه الأوضاع، هذا لم يحدث بل ساهمت النهضة في ارتباط هذا النظام والذهاب نحو مزيد من السياسات ليس ديمقراطية اجتماعية، إنما باتجاه أكثر ليبرالية، بل نيو ليبرالية متوحشة وهذا منطق ما حدث. لكن طبعاً أن يذهب النظام السياسي إلى هذا، و طبعاً لن نخوض بأنه انقلاب أم أنه ليس انقلاباً بالتأكيد هذا انقلاب صريح وواضح لا يحتاج إلى فقيه دستوري ولكن هذا هو الذي أعطى الذريعة لأن هناك جمهور غاضب ويحمّل النهضة.

لكن أعتقد مع ذلك، هناك مأزق في تونس بصرف النظر عن التخلص من النهضة لأنها قد دخلت في حالة صعبة من ناحية اقتصادية على مستوى الهيكل البنيوي وبالذات أنه ليست هناك أي رغبة، ومن الواضح لا دولية ولا إقليمية، وبالتالي تركيز حركة النهضة تماهت مع هذه السياسات الدولية التي ترتكز على قضية الهوية و قضية محاربة الإرهاب، ولذلك تضخم دور الجيش بعد أن كانت ميزانيته 470 مليون أصبحت أكثر من

مليار ومائة مليون،لماذا؟ تحت حجة أنه تضخيم بالطبع بموازاة الجانب الأمني في الدولة الأمنية، وبالتالي أعتقد بأنه كانت سياستها كارثية على المستوى الاجتماعي والاقتصادي على خلاف مطالب الثورة التي هي ديمقراطية اجتماعية اقتصادية في جوهرها.

هشام جعفر:

أنا حقيقةً أ. أبو هنية مهد للحديث بشكل كبير جدًّا حول الموضوع لأن الفكرة الأساسية التي يجب أن نتوقف أمامها طويلاً هي أنه بمقدار تفاعل الحركات السياسية الإسلامية مع ما أطلق عليه سردية الربيع العربي بمقدار ما ستكون شعبيتها أو تحل كثير من أزمات، وأتصور يجب أن نفهم الحالة التونسية أيضاً في إطار الموجة الثانية من الربيع العربي. الموجة الثانية من الربيع العربي قد تميزت بأن الإسلاميين كانوا في الحكم، وبالتالي حصل شكل من أشكال الاحتجاج على وجود الإسلاميين في الحكم، وهنا عندما أقصد بسردية الربيع العربي وهذه ستدخلنا إلى الإشكالات الأساسية المتعلقة بالمستقبل فيها جناحين أساسيين، نتكلم عن عقد اجتماعي جديد، هناك مكونان أساسيان، مكون متعلق بالحريات أو الديمقراطية السياسية، لكن أيضاً مسألة المكون معيشة (العيش) وهي مسألة أساسية بما تعنيه من حزمة متكاملة متعلقة بالخدمات العامة الأساسية المتعلقة بالبطالة وإلى آخره، والتي لا تخفى على أحد. وبالتالي هذا يعني أن لحظة الربيع العربي لحظة مفصلية، أنا أظن أن الحركات الإسلامية عليها أن تقرأها بعمق، وبالتالي أصبحنا إزاء هذا المأزق بشكل أساسي. النقطة الثانية التي تتأكد لدي لأنني استخلصتها مبكراً مما جرى في مصر 06/30 بشكل أساسي، أن الجماهير نظرت لحركة الإخوان باعتبارها حركة سياسية ليس باعتبارها حركة دينية، بل بالعكس حركة سياسية أيضاً تدّعي -وهذا الذي ما أشرتم إليه و أ. أبو هنية- استنادها إلى المسألة الأخلاقية و المسألة الدينية فيزيد النقمة عليها بشكل أساسي.

أنا أظن أيضاً أن ما جرى في تونس، أن الناس بدأت تنظر إلى النهضة باعتبارها حركة سياسية كبقية الأحزاب، وتتصرف كبقية الأحزاب، وبالتالي ما تدعيه من إطار مرجعي تنطلق منه فيما يتعلق بالمسألة الدينية أنا أتصور أنه زاد من مسألة النقمة عليها بشكل أو بآخر.

وهناك عدد من الأسئلة التي يجب أن نلتقطها ونفكر فيها.. ما حصل منذ الدخول المتصاعد للحركة السياسية الإسلامية في الثمانينات إلى المجال السياسي بدأوا يتعاطون مع ما يمكن أن نطلق عليه الديموقراطية السياسية، وبالتالي أنا أتصور أن حركة النهضة كانت قمة هذه الاستجابة بمعنى أجابت على كل الأسئلة المتعلقة بالمسألة السياسية، وهنا يصبح السؤال وقد يكون موجود عند بعض القواعد، عن العلاقة بين الإسلامية والمسألة الدينية، لأن هذا سؤال طرح في مصر مع ما جرى، ولا أعلم إن كان يعاد طرحه مرة أخرى في تونس أم لا. وإن كان ما راقبته وخاصة من الشباب الإسلامي من المصريين خارج مصر في استجابتهم لهذه المسألة في الحقيقة يعالجون ما جرى في تونس على أرضية سياسية، بل بالعكس بعضهم بشكل واضح يتحدث عن (ما أخطأت فيه النهضة)، وأنا أتصور أن هذه المسألة متعلقة بالوعي السياسي المهم الذي يعكس شكل من أشكال المراجعة وربما النقد الذاتي عند هؤلاء الشباب. فالعلاقة بين الإسلامية والمسألة الديمقراطية أتصور أنها مسألة مهمة.

النقطة الثانية التي هي امتداد لهذا، أنه من الواضح أن المكون الاجتماعي الاقتصادي عند الحركات السياسية الإسلامية مكون ضعيف، فهم دخلوا في ساحة المساحة السياسية وتجاوبوا مع الأسئلة المتعلقة بالحريات والديموقراطية، لكن المسألة الاجتماعية رغم أنها كانت في جوهر الربيع العربي أو في جوهر سردية الربيع العربي منذ عقد، إلا أنه لم يتم الإجابة عليها أو تقديم ما يمكن أن نطلق عليه برامج أساسية للتعامل مع هذه المسألة، وهذا أتصور أن هناك ضعف هيكلي في هذه المسألة يظهر بشكل دائم ومستمر رغم أهميتها. وهنا أيضاً سؤال آخر أتصور أنه في تونس سيبقى مطروحاً، هل أصبح هناك شكل من أشكال المقايضة التاريخية التي كانت في التجربة الناصرية، أو حتى قريبة من النظم العربية في مرحلة ما بعد الاستقلال بين الديمقراطية السياسية وبين الديمقراطية الاجتماعية الاقتصادية أو بين الخبز والحرية؟ هل سنكون إزاء هذه المقايضة؟ هذا السؤال من الممكن أن أهل تونس يجيبونه علينا لأنه أمر يتعلق بنا أو بالمنطقة بشكل أساسي.

أيضاً من ضمن الإشكاليات التي يجب أن نلتقطها، أتصور أن ما أشار إليه أ. أبو هنية، وأتصور أنها مسألة مهمة وأشارت إليها د. آمال هي مسألة العلاقة بين ما يمكن أن نطلق عليه الإسلامي والمسألة السياسية، فقد كان هناك تصور ساهمت فيه

الحركة الإسلامية بأفكارها وتصوراتها المختلفة حول أن هناك علاقة ما بين الإسلامية وبين المجال السياسي مع الربيع العربي وما قبله، وقد يكون ما أشار إليه د. رحيل في بحثه الهام هو مسألة الجانب القيمي والجانب الأخلاقي في المسألة السياسية وتصوره، هذهكانت في قلب ما يمكن أن نطلق عليه الصراع السياسي، ولكنها أيضاً ألقت بظلالها على العلاقة بين ما بين الإسلامية وبين السياسة في الإدراك الجماهيري المتسع، وهذه مسألة أيضاً يجب أن نراقبها، ما الذي سيحدث فيها بشكل أو بآخر؛ لأنني أتصور أن ما حصل في تونس حصل في مصر، وخاصة في مجمل بلدان المنطقة كالسودان وغيرها، إعادة التفكير في هذه العلاقة مرة أخرى. هل الاحتجاج على الإسلاميين والاحتجاج أيضاً على العلاقة بين الإسلامية - بالمعنى الفكري- وبين السياسة -وهنا أنا أتكلم عن المستوى الأخلاقي والقيمي – أم لا؟

نقطة أخيرة في الحقيقة أحب أن أشير إليها رغم ما يبدو من أن البحثين لا يوجد علاقة بينهما، فبحث د. رحيل محاولة لتقديم حل للمعضلة التي تواجه الحركات السياسية الإسلامية في مرحلة الربيع العربي. أتصور أن النهضة قُدمت كنموذج و مثالي، بمعنى هي أجابت على كل الأسئلة التي كانت مطلوبة منها، وهي قامت بكل هذا ووصلت إلى هذا، لكن أتصور -وهذه إجابة وجهة نظري- لأنها كانت مطروحة منذ التسعينات، وأظن أن جيلنا على الأقل قد ساهم في الإجابة عليها منذ أواخر الثمانينات والتسعينات وكان أيضاً قد تأثر بالاحتكاك بـ أ. صلاح الدين الجورشي و الإسلاميين التقدميين، أنا أظن أن الإجابة هي التي قدمها د. رحيل في جزء من بحثه الأول وهي قد تجاوزها الزمن، لأن الأطروحة الأساسية -وهذا قد يكون محل النقاش في المستقبل- للحركات السياسية الإسلامية، أو الأطروحة الإخوانية وما تفرع عنها، ما تفرع عنها أنا أتصور أنها انتمت إلى القرن العشرين وقمة نهايتها أتصور أنه مع ما جرى في تونس مع حركة النهضة، وبالتالي يجب أن نبحث عما يمكن أن نطلق عليه أطروحة جديدة لعلها تكون في القرن الواحد والعشرين.

هبه رؤوف:

أنا أود أن أمر على الأفكار التي قيلت وأبني عليها ..

أولاً، د. رحيل، في الحقيقة الخطاب المتعلق بالمؤامرة الدولية على الإسلاميين

والترتيبات الموجودة في المنطقة وفي العالم، أنا أعتقد أن هذا من المعلوم بالضرورة أن أي مشروع مستقل وطني سواء كانت أيديولوجيته إسلامية أو اشتراكية أو قومية عربية أو غير ذلك سيتعرض لهذه المؤامرات، أو إذا قلنا يحاك له ما يحاك لغيره، فالسؤال إذاً كيف نتعامل مع هذا؟ وليس أنه موجود، لأنه لا يبرر في الحقيقة الإخفاق في التعامل مع هذا والاشتباك معه، وهذا هو لب السياسة (التنازع).

الفكرة الثانية، وكأن الإسلاميين أو التيارات السياسية الإسلامية أو الاجتماعية السياسية الإسلامية كان لديهم بدرجة ما إحساس وهذا موجود في الأدبيات، الجماعة الربانية، أستاذية العالم هذه ليست فقط مقولات تاريخية، هي كانت أيضاً مسائل تتعلق بالنفسية ، بمعنى كيف يتعامل الناس مع من حولهم وأنهم أكثر تديناً ووعياً والتصاقاً بالإسلام. في نفس اللحظة التي كانت في معظم الأوقات في الحملة الانتخابية يقال أن هذه الشعوب شعوب مسلمة، وأنها تحب الإسلام وأنها ستختارهم وهكذا. فنحن نحتاج أن نراجع ليس فقط في الحالة التونسية وإنما في الحالة المصرية وغيرها من الحالات، هو لماذا اختار الناس الإسلاميين؟ لأنه كان هناك الكثير من الأيديولوجيا في التأويل في هذا الاختيار رغم أنه كان فيه الكثير من السياسة، وأنه كما اختار الناس أن يغيروا الأنظمة لفشلها أو لإحساس الناس بالمظالم أو غيرها من الأسباب، فإنهم سيفعلون نفس الشيء مع أي أحد حتى لو كانت تطرح خطاب أيديولوجي ديني سواء أكانت التيارات الإسلامية أو غيرها أو في المستقبل بشكل أو آخر.

الأمر الآخر، هو الدوران بين تلك العصمة والبراغماتية، وافتراض كما في بعض ما قيل في التعليقات كـ د. آمال قالت أنه كان هناك ظن أخلاقي وتوقع من الناس ولم يثبت هذا، هذا يحتاج إلى أن نراجع نحن تعريفنا للسياسة؛ لأن طبيعة النقد سياسة بالأخلاق مسألة فيها جدل طويل عريض و كيفيتها وكنهها وليس أنها صحيحة أو باطلة وإنما كيف تدار هذه العلاقة. مسألة فيها كثير من الإشتباك و سأحيل إلى ما قاله الزميل هشام جعفر عندما قال إن المشروعات الإسلامية السياسية أو المشروعات الاجتماعية والسياسية الإسلامية تنتمي للقرن العشرين، وأنها لم تنتبه إلى أن متغيرات جديدة ومستجدة في القرن الواحد والعشرين وموجة الربيع العربي كانت تحمل نذر كثيرة، هي لم تلتفت إليها وبنت على ما كانت تعرفه قديماً.

نقطة أيضاً متعلقة بكيف ندير العلاقة من الناحية النظرية والعلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، بمعنى كيف أديرت هذه العلاقة من قبل الإسلاميين، ثم كيف دخلت عليها البراغماتيةفأفقدتهم كثيراً من المصداقية، ولدينا أمثلة من هذا في مصر ليس فقط في تونس وفي بلاد أخرى في المغرب وغيرها بدون أن يكون هذا هجوم وطعن لكن هو محاولة للدراسة والفهم بدرجة أو بأخرى.

بالنسبة لكل القوى السياسية كما قال أ. أبو هنية أن هناك إخفاق ليس فقط للإسلاميين وإنما في القوى السياسية لمدى التزامها بكثير مما وعدت به الشعوب أو حتى بالتزامها كما قال د. رحيل حينها بالحوار القومي الإسلامي لفترة طويلة ومحاولة بناء الجسور، كل هذا تبخر وتبخر حتى على المستوى الشخصي فالناس الذين يهاجمون اليوم من يعارضون الأنظمة بعد الثورات المضادة وبيننا الزاد والملح، اليوم تساق الأباطيل والاتهامات والتعميمات وهي مذهلة في الحقيقة حتى على المستوى الشخصي للنظر والتأمل..

نقطة أريد أن أثيرها، هي أنه مما يجب أن نتعلمه بشكل عام في فهم السياسة إجمالاً وأيضاً في العالم العربي هو أن لكل شيء حدود، بمعنى استخدام الحشود له حدود قد تنقلب عليك هذه الحشود، استخدام الخطاب الأيديولوجي له حدود قد تنقلب عليك هذه الأيديولوجيات وتلك الأفكار وتستخدم ضدك أيضاً، فأنا أعتقد أن هذا يحتاج نظر.

بالنسبة إلى النقطة التي قالها هشام جعفر وأختم بها، عندما تحدث عن أن هناك قوة في المشروع السياسي أو في الخطاب rhetoricولكن ضعف في النظر الاقتصادي والاجتماعي والمشروع الاقتصادي والاجتماعي للإسلاميين بعيداً عن نشاطهم في المجتمع المدني، ولكن ليس مشروع قومي للنهضة الاقتصادية والاجتماعية. أنا أعتقد إحالة إلى حسام تمام عندما تحدث عن تاريخ الإخوان في مصر على سبيل المثال، كان يقصد بالتاريخ دخول كثير من كوادر الريفية إلى المستويات الأعلى من التنظيم، لكنللغرابة أن هذا لم يتضمن أن يكون الريف ونهضة الريف والتطور الاقتصادي للريف مشروعاً لدى الإسلاميين بدرجة متوازنة كان هناك تسليف للإخوان في مصر كما قال حسام تمام مثلاً في كتاباته، لكن هذا التسليف لم يتضمن وعياً عميقاً بالتراث السلفي فيما

يتعلق بالفكر الإسلامي على سبيل المثال، فلدينا paradoxes مفارقات كثيرة في التجارب المختلفة هنا علينا أن نجلس ونتعلم الكثير من هذه الدروس.

نقطة إضافيّة.. وهي قضية التسليم للقيادة، وإدراك مؤشرات تراجع المناصرة الداخلية. راشد الغنوشي فقد دعم بعض رموز الصف الثاني مثل لطفي زيتون، وخرج من حزب النهضة كوادر شابة كانت فاعلة في الجمعية الدستورية، مثلما مبكراً لم يدرك الإخوان دلالة انشقاق كوادر أسست حزب الوسط في مصر منذ التسعينيات، رغم فارق المواقيت والمدة الزمنية والمرحلة فكرت في المقارنة؛ الأجيال السابقة تمسك بالسلطة و لا ترى مؤشرات فقدان الدعم والأنصار.

أما الديمقراطية فلم يحترمها العلمانيون، فإذا كان الإسلاميون لم يحسنوا فالعلمانيون أساءوا.

أخيراً، متى يعترف الإسلامي أن بعض الإخوان فاسدون؟ من الطبيعي جدًّا أن يكون في الجماعة مفسدة. لذلك كنت قد وفرت للإسلاميين نصًّا جاهزاً لقانون مكافحة الفساد وسلمته لهم نيابةً عن مستقلين قانونيين أرادوا أن ينهض الوطن، إلا أنهم -الإخوان- ألقوه في سلة المهملات.

غيث القضاة:

نحن في الأردن كإسلامين سابقين -أسمّي نفسي- كنا نتباهى بفكر حركة النهضة في الأردن، وكنا نتباهى بمقولات للغنوشي وفكر مورو، وكنا كذلك نقول للإسلاميين في الأردن تعلموا من هؤلاء، إذا أردتم أن تشتغلوا السياسة تعلموا من راشد الغنوشي وتعلموا من مورو انظروا إلى خطابهم الجميل خطابهم المتقدم عندما نقارنه بخطاب الإخوة في مصر، الإسلاميون في مصر أنا باعتقادي الخطاب كان خطاباً دينيًّا، خطاب دراويش في التعامل مع المسألة التي حصلت في مصر، لكن الخطاب التونسي كان خطاباً متقدماً متميزاً، وكنا نشعر أنه متقدم جدًّا ويجب أن ينجحوا وأقرب ما يكون إلى خطاب حزب العدالة والتنمية في تركيا، وهذا صراحة تسبب لنا بصدمة، وانطلق من هذ المقدمة إلى سؤالي لـ أ.صلاح.. باعتقادك، ماذا كنت تتوقع من حزب النهضة أن يقدم سياسيًّا واقتصاديًّا وبرامجيًّا داخل تونس، خصوصاً أنه لم يكن يمتلك أغلبية كبيرة، وأنا على

ما أذكر أن حزب النهضة لديه 52 مقعداً من أصل 217 مقعداً في مجلس النواب ولم يشكل حكومة، وواجه صعوبات كبيرة جدًّا؟ هل من الإنصاف أن نحمّل حزب النهضة لوحده مسؤولية الفشل في تونس ومسؤولية الانقلاب الذي حصل؟ هل هذا معقول أن حزباً يمتلك أغلبية معينة وبسيطة ليست كبيرة أن نحملهم الفشل؟ وماذا كنت تتوقع منهم أن يقدموا؟

سؤالي الآخر لـ د.رحيل عنوانه، ما هذه اللعنة التي تطارد الإسلاميين في كل مكان؟ خطاب الإسلاميين في مصر خطاب الدراويش، خطاب المتواضع الواثق بكل الناس لم ينجح. الخطاب المتقدم راشد الغنوشي و مورو وكتاباتهم المتقدمة وحديث الغرب عن أنه قافز قفزات في الهواء كذلك لم ينجح، أين الخلل؟ هل هنالك خلل داخل بنية الحركات إسلامية؟ هل الصراعات الداخلية داخل حزب النهضة مثلاً كان له تأثير كبير في فشل المشروع؟ الغريب أنه مثلاً بعد يومين من الانقلاب قرابة 50 شخصاً من حزب النهضة في تونس و تصدرهم أربعة من نواب حزب النهضة يقولون لراشد الغنوشي تنحى جانباً، فيبدو أنه كان هناك خلاف عميق أيضاً داخل حزب النهضة. فهل باعتقادك الخلاف الداخلي كان سبباً من أسباب فشل النهضة أو عدم سماع القيادة لنصائح من نسميهم القواعد التي لديهم؟ هل هناك أمل أن نراقب حالة إسلامية أخرى في بلد آخر من الممكن أن تنجح في غير تونس أو مصر وغير الأردن إلى حد ما؟

عبدالحكيم أبو اللوز:

شكراً جزيلاً على هاتين الورقتين المهمة وعلى هذه النقاشات، فقط سؤال بسيط إلى د. غرايبة..

نعرف جميعاً أن الحركة الإسلامية بنت مشروعيتها في الحقل التربوي والأهلي والديني، وهذه الحقول هي مراقبة بشدة من طرف الأنظمة السلطوية في المغرب، فإذاً دعوتهم إلى معاودة الاشتغال على هذه الجوانب وترك المجال السياسي أعتقد بأنه غير منتج؛ لأن الإسلاميين نجحوا في القفز، قفزوا على المشروعية المتحققة في المجال الأهلي إلى المجال السياسي، وبالتالي فإن الدولة والأنظمة السلطوية لن تسمح لهم بمعاودة هذه التجربة، لأن الأنظمة السلطوية تراقب بشكل كبير العمل الأهلي والتربوي. إذاً هي

تحصيل حاصل سواء أن الإسلاميين عاودوا الانطلاق من الجانب الأهلي والتربوي أو من المجال السياسي، فإن فرصهم في النجاح ضئيلة ويكاد يكون سيناريو مكرر..

إذاً أنا أعيد الفكرة التي أطرحها منذ البداية، هو أنه يجب تحليل الحركات الإسلامية في علاقتها مع سلطوية الأنظمة السياسية التي لا تترك لهذا الفصيل أو ذاك سواء كانوا علمانيين أو قوميين أو يساريين الفرصة للامتداد على مستوى الشارع، وبالتالي فإنّي لا أرى جدوى من معاودة هذه الحركات الاشتغال على العمل الأهلي والتربوي المراقب بشدة من طرف مخابرات الأنظمة السلطوية.

محمد أبو رمان:

أنا أعتقد أخي غيث القضاة هي ليست لعنة للإسلاميين، وربما جملتك هذه هي مهمة جدًّا لننتقل للحديث بشكل أدق عما يحدث من وجهة نظري فيتونس والمغرب. ومهم جدًّا جاءت هذه الأحداث في نقاش مجموعة الخبراء والباحثين لموضوع الإسلام السياسي، وكنا مستسلمين ومسترخيين لما ذكرته أنت غيث من أن هنالك استثناء تونسي، وهنالك تمايز للإسلام المغربي عن المشرقي وفصل الدعوي عن السياسي. كنا نتحدث عن حركات ما بعد الإسلام السياسي التي ظهرت في تونس حزب حركة النهضة، حزب العدالة والتنمية في المغرب. وبالتالي ما حدث جيد من ناحية علمية وليس من الناحية السياسية -نتمنى لتونس كل الخير-؛ جيد من ناحية علمية أننا نعيد النظر في كثير من الأمور التي بدأناها سابقاً. ما أريد أن أقول إن ما يحدث ضمن أدبيات التحول الديمقراطي طبيعي جدًّا، ولا يجوز أن ننتقل من خانة البحث العلمي إلى التلاوم، إلى سؤال على من يقع الحق؟ هل يقع الحق على حزب النهضة التونسي أم يقع الحق على قيس سعيد؟ أنا أعتقد أن المسألة بحاجة إلى دراسة المراحل الانتقالية وما يحدث فيها أمر طبيعي جدًّا اليوم في تونس وما قبله في مصر. الحديث الرومانسي عن الديمقراطية التي تأتي فجأة هذا حديث ينافي وقائع التاريخ، ينافي تجارب المجتمعات والدول، ينافي كثير من الخبرات التاريخية، وبالتالي الاستثناء التونسي -مع كل الاحترام لتونس-هو استثناء عما حدث في مصر ودول المشرق العربي، ولكنه لم يكن ضمانة لأن تونس تمر بالطريق بالشكل السلس لأنها مسألة صعبة معقدة. كثير من نظريات التحول الديموقراطي تتحدث عن السقوف التوقعات العالية تكون سبباً في الأخطاء، تتحدث

عن مسألة الثقة، تتحدث عن الانقسام المجتمعي، تتحدث عن المسألة الاقتصادية، فهناك العديد من الإشكاليات في التحول الديمقراطي ينبغي أن نأخذها بعين الاعتبار، من بينها ما تحدث فيه د. عبد الحكيم أبو اللوز مسألة حيادية الجهاز البيروقراطي. فأنا أعتقد أن المطلوب أن نعيد قراءة ما يحدث من زاوية التحول الديموقراطي وإشكالياته و مشكلاته وأزماته حتى نقرأ المسألة بعيداً عن فكرة الاستقطاب السياسي والأيديولوجي.

الأمر الثاني أيضاً، انتهت قداسة الحركات الإسلامية وانتهت قداسة خطاب الحركات الإسلامية، تلك المرحلة التي عندما كان الإسلاميون في المعارضة قدموا وعوداً هائلة للشعوب والمجتمعات عندما يصلون إلى السلطة، أو في حال وصلوا إلى السلطة، تبين أن المسألة مسألة إنسانية اجتماعية سياسية، لا فرق بين إسلامي وآخر من زاوية أقول ما يمكن أن يقدمه، لأن الإسلامي لم يأتِ ومعه ملائكة للحكم بالمعنى الذي قدمت فيه هذه الوعود وقدمت فيه هذه التصورات، وبالتالي تجربة الإسلاميين مثل غيرهم تخضع للمساءلة والنقاش. وكما ذكر أعتقدهشام جعفر و حسن أبو هنية، واضح تماماً أن هنالك ضعف واضح وملحوظ لدى الإسلاميين في الجانب الاقتصادي والاجتماعي.

النقطة الثالثة والأخيرة، واضح تماماً أن الشعوب التي كانت تتوق إلى الديمقراطية، يبدو أن الديمقراطية هي ليست الحل أيضاً، بمعنى لا أقول أنني مع الديكتاتورية بل أنا مع الديمقراطية قلباً وقالباً، ولكن أقول بأن الديمقراطية هي وسيلة لإيجاد الحلول، وسيلة لتجنب كثير من الأزمات والصراعات، لكننا بحاجة أيضاً إلى مفاهيم أخرى. العالم العربي تحديداً في اللحظة الانتقالية عندما رفعت الشعوب العربية شعارات كانت واضحة، رفعت شعار حرية عدالة وكرامة، وبالتالي لا يمكن أن تفي الحرية بدون عدالة اجتماعية، بدون برنامج اقتصادي يقوم على العدالة الاجتماعية. كما قال حسن إن الإسلاميين عموماً في برامجهم الاقتصادية، وأنا درست برنامج النهضة ودرست برنامج العدالة والتنمية في المغرب، وبرنامج الحرية والعدالة في مصر، وأصدرنا مقال أنا والصديق د. إبراهيم سيف مع مؤسسة كارنيغي عن البرامج الاقتصادية هذه، وجدنا أن برامج الإسلاميين هي برامج ليبرالية تقوم على التماهي مع وصفات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وإلى آخره. أنا لست هنا في صدد تقييمها، ولكن أقول إن الشعوب عندما ثارت في الربيع العربي كانت تطالب بالعدالة الاجتماعية وكانت تطالب بالكرامة

وكانت تطالب بالاضافة إلى الحرية. فبالتالي فصل الديموقراطية عن الجانب الاقتصادي الاجتماعي أعتقد أن هذا يؤدي إلى خلل كبير.

أنا سؤالي إلى أ. صلاح.. لو كنت مستشاراً للرئيس قيس سعيد، ما هي النصائح التي تقدمها؟

لو كنت مستشاراً لحركة النهضة الآن، ما هي النصائح التي تقدمها؟

عبدالله الجبور:

في كتابها «الخيال السياسي للإسلاميين» أشارت د. هبة رؤوف عزت إلى أن ضعف الرؤية السياسية للحركة الإسلامية كان نتيجة إهمالهم للجانب المعرفي والفكري، هل ساهمت الفجوة الجيلية المعرفية بين قيادة النهضة وشريحة الشباب في فقدان مساحة الثقة بينهما؟

والسؤال الآخر لكلا الباحثين، أليس من المبكر رثاء التجربة التونسية ديمقراطيًّا وحداثيًّا على أقل تقدير؟

- تعقيب الباحثين المشاركين على تعقيبات الباحثين الحضور:

صلاح الدين جورشي:

أنا في الورقة ركزت على جوانب ذات طابع سياسي، ولأن الحدث ما زال جديداً ويحتاج إلى نظرة أشمل وأعمق، ولذلك كانت بعض الملاحظات مهمة لإثراء الورقة لأنها ركزت على الجانب النظري.

د. آمال قرامي أثارت بعض المسائل التي ربما تُحدث نوع من التشويش في الرؤية، لكن ربما النقطة المهمة التي أثارتها هي قضية استشراء الفساد وعلاقة النهضة بالفساد، وهو موضوع مهم وموضوع يحتاج إلى تحقيقات كثيرة، ولكن مازال هذا الموضوع طري، لا نملك فيه معطيات كافية لكي نؤكد بأن حركة النهضة تحولت إلى حركة فاسدة بالمعنى المتداول. لكن الذي هو واضح والذي يمكن التركيز عليه هو أن حركة النهضة حاولت أن تخلق نوعاً من المعادلة بين الأخلاق وبين السياسة، هي دخلت برصيد بأنها حركة إسلامية

وتريد استعادة مجد الماضي وتريد تفعيل الإسلام، ولكن عندما دخلت الميدان السياسي بدأت أخطاؤها تتوالى، وبدأ يقع تغليب البراغماتية السياسية على حساب الأخلاق وعلى حساب المبادئ. ولذلك هذا أضعفها كثيراً داخل قواعدها وكذلك في مستوى علاقتها بالرأي العام الذي وصل هذا الرأي العام الآن إلى أن يدينها بشكل كامل ويعتبرها حركة انتهازية استعملت الدين كغطاء سياسي، هذه ملاحظة مهمة تحتاج إلى وقفة جدية.

حركة النهضة جزء من مشكلتها أنها دخلت السياسة لتحكم، فكرة الحكم وفكرة السلطة كانت قوية جدًّا عند راشد الغنوشي بالتحديد، عندما كونّا الجماعة بداية السبعينيات، كنت دائماً ألاحظ أن راشد الغنوشي كان يريد أن يبني حزباً سياسيًّا وليست جماعة بالمعنى الدعوي واستنهاض الأمة والعودة إلى تراثها القديم، هذا كان جانب وكان نوع من الخطاب، ونوع من الآلية. لكن الخلفية كانت الحكم، كيف نصل إلى الحكم؟ كيف يمكن لراشد الغنوشي أن يرث بورقيبة في إدارة شؤون الدولة التونسية؟ فكان هذا هو الهاجس المركزي عند راشد الغنوشي. ولذلك عندما وقعت الثورة كان هو من أكثر الأطراف الذي يدفع إلى أولاً استثمار اللحظة وتحويل الحركة إلى حزب حاكم بأقرب وقت، وكان مستعداً دائما لكل التنازلات ولكل أشكال التعامل من أجل كسب ثقة المواطنين التونسيين لكي يجعلوا منه المرجع، الرئيس المرجع، الحاكم المرجع في تونس. وهذه قضية السلطة هي التي دمرت حركة النهضة أو في طريقها إلى تدمير حركة النهضة، لأن المشكلات التي ترتبت عن انخراط الحركة بالعمل السياسي المباشر المرتبط بالحكم هو الذي أدى بها إلى ما هي عليه الآن.

حركة النهضة فقدت بريقها الديني، الآن عندما تتحدث مع المواطنين التونسيين لا يتحدثون عن الدين ولا يتحدثون عن القيم الدينية، هم يتحدثون عن حركة النهضة كإحدى الأحزاب السياسية التي أرادت أن تحكمهم وبأي طريقة تحكمهم، وهذا بطبيعة الحال غيّب بشكل كبير البعد الديني والهالة الدينية عن حركة النهضة التي وجدت نفسها رقماً من الأرقام السياسية والحزبية، وبالتالي يمكن أن يتعاطف الناس معه بلحظة ولكن يمكن أن يتخلى الناس عنه في لحظة أخرى.

السؤال الكبير الآن في تونس والذي أنا أخشى منه، أن جزءاً من النخب التونسية الآن تنزلق انزلاق خطير على الطريقة المصرية أو غيرها، أن نضحي بالديمقراطية من

أجل محاربة الإسلاميين، بمعنى يصبح محاربة الإسلاميين وإقصاؤهم من دائرة الفعل السياسي بكل الوسائل، بما في ذلك الوسائل غير المشروعة، بما في ذلك الوسائل غير الديمقراطية، أصبح الكثير من النخب والأساتذة والمحامين وغيرهم يؤمنون بهذه الآلية لكي يتخلصوا من النهضة، وأنا ما أخشاه أنه من أجل محاربة النهضة نخسر التجربة الديموقراطية ونخسر الديمقراطية في تونس.

نعم، الإسلاميون لا يتحملون وحدهم مسؤولية الكارثة التي حصلت، لكن كانوا طرفاً مهمًّا وطرفاً أساسيًّا، وكان ينبغي أن يبحثوا عن صيغة أخرى، لأن تدخّل النهضة في تعديل الحياة السياسية وتعديل موازين القوى كان ممكناً، كان يمكن لهم أن يفكروا بطريقة مختلفة، ليس فقط أن يتحالفوا مع أيّ كان، وأي طرف يمكن أن يساهم في الحكم أو يبقيهم داخل الحكم هو الذي جعل تحالفاتهم انتهازية وجعل تحالفاتهم مدمرة لهم بعد فترة وجيزة من بناء هذه التحالفات. التحالف ليس هدفاً بحد ذاته، لا بد أن نعرف مع من التحالف؟ ومن أجل ماذا نتحالف؟ لكن أن نتحالف من أجل الوصول إلى الحكم أو البقاء فيه، هذه في الحقيقة رؤية ضيقة جدًّا، يؤكد أن البعد السلطوي موجود في الثقافة السياسية للإسلاميين، بما في ذلك الإسلاميين يحملون شعار الديموقراطية لأن الديموقراطية ليست شعارات، الديمقراطية هي منظومة وهي آليات، وهي قدرة على تحويل الوضع إلى يد الناس، وأن يحكم الناس من خلال قوى حقيقية. حركة النهضة لم تفكر كثيراً في هذا الموضوع، وبالتالي استسهل انخراطها في الحكم بأي طريقة كانت.

البعد الاقتصادي والاجتماعي كان غائباً تماماً عن النهضة وكان محدوداً جدًّا، وعندما تفكر حركة النهضة في البعد الاقتصادي والاجتماعي كانت تفكر من زاوية صندوق النقد الدولي ومؤسسات التمويل الدولية. أنا مثلاً كانت لي جلسة مهمة مع سفير الاتحاد الأوروبي السابق في تونس، ولما سألته حول كيف ينظرون إلى حركة النهضة؟ وكيف تنظر مؤسسات التمويل الدولية إلى حركة النهضة؟

قال لي، أنا سأعطيك فكرة بسيطة جدًّا، أنا شخصيا كـ سفير ممثل لدى الاتحاد الأوروبي وأيضاً كمرتبط ولدي فكرة قوية عما يجري داخل مؤسسات التمويل الدولية، يعتبرون الإسلاميين كالنهضة هم كانوا الأكثر استعداداً لتقبل مقترحات صندوق النقد الدولي والدفاع عنها والالتزام بها دون إدراك بأن جزء من هذه التوصيات، وهذه الفلسفة

الليبرالية من الممكن أن تدمر النسيج المجتمعي، ومن الممكن أن تضحي بعدد كبير وواسع من العمال ومن الشرائح الاجتماعية. بمعنى أن الاسلاميين لم تكن لهم رؤية اقتصادية واجتماعية، الإسلاميون هلاميون في هذا الجانب، لذلك دائماً يهربون إلى الأيديولوجيا ويهربون إلى الشعارات السياسية لكي تنقذهم. بينما القضايا الاقتصادية والاجتماعية الدقيقة ليست لهم وجهة نظر، وإذا كانت لديهموجهة نظر فتكون مدعومة من الغربيين ومن النظام الرأسمالي العالمي.

لو كنت مستشاراً لقيس سعيد، هذه فرضية صعبة جدًّا، لكن لحاولت أن أؤكد له بأن عليه أن يراهن على عدد من الخبراء ذوي الكفاءة في تونس، وألا يلجأ بدوره إلى فكرة أن تكون معي، وأن تكون من رعيتي، وأن تكون مستمعاً جيّداً بما أقول لك؛ لأن الآن وبعد مرور 12 يوم على الأحداث يبدو أنه رجل يبحث عن رئيس حكومة تابع، شخص يلتزم ويخضع لقراراته وتوجيهاته، في حين أن المسألة الكبرى هي الكفاءة يجب أن تكون قبل الولاء.

الأمر الثاني، المطلوب من قيس سعيد أن ينفتح على القوى السياسية والاجتماعية، لأن حركة النهضة لو فُتحت انتخابات تشريعية جديدة سابقة لأوانها وشاركت حركة النهضة، فإن رصيدها سينهار بشكل كبير جدًّا، وبالتالي يمكن أن تخرج من اللعبة الديمقراطية عن طريق احترام قواعد اللعبة الديمقراطية. أما اللجوء إلى ضرب قواعد اللعبة الديمقراطية من أجل إخراج حركة النهضة، فهذا منهج خطأ طبّق في دول أخرى وفوّت على شعوب المنطقة ويُخشى أن يفوّت عن الشعب التونسي فرصة الاستمرار في الممارسة الديموقراطية التي ستنتج مؤسساتها المرحلة القادمة.

أما لو كنت مستشاراً لدى حركة النهضة، فسأقول لراشد الغنوشي: انتهى دورك، عليك أن تفكر في عملية تحقيق التداول السلمي والديمقراطي داخل الحركة، أن تعطي الفرصة لجيل جديد، لأشخاص آخرين يمكن أن ينقذوا ما تبقى للحركة من رصيد لكي تبقى على الأقل لها دور ما أو مكانة في الخارطة السياسية. مشكلة راشد الغنوشي أنه ينظر فقط في المرآة لنفسه ولا يرى إلا نفسه، وهذه معضلة كبيرة وربما رسخت بطول العمر في الممارسة. لكن أذكر أنني ذات مرة سألت السيد راشد الغنوشي قبل ثلاث سنوات فقط: يا شيخ أنا عندي أحفاد، والآن هم بصدد أن يكبروا ويصبح عندهم فهم،

هل يمكن أن تساعدني أن آخذ أحد أحفادي وأذهب به في جولة بتونس، و أقف معه أمام مبنى أو مؤسسة أو حديقة أو أي مشروع ما ناجح وأقول له هذا المشروع هو من انجازات حركة النهضة خلال العشرة سنوات الماضية، هل يمكن أن ترشدني إلى واحد من الانجازات؟ عجز وسكت راشد الغنوشي، لأنه لا يوجد. الصوفيون يدورون حول ذاتهم لترتفع أرواحهم، لكن نحن بتونس هناك دوران في الفراغ، دوران في حركة النهضة دون أن تنتج أي شيء يمكن أن يفيد الناس في تونس لمدة عشر سنوات. لذلك حركة النهضة تحتاج إلى زلزال عميق لعله يعيد تركيبة المخ النهضوي ويعيد ترتيب الأولويات لديهم، لأن تونس بالفعل بحاجة إلى أن يكون هناك إسلاميين من نوع خاص يرتبطون أو يتحالفون أو يتصارعون مع بقية الأطياف، لكن الوضع الراهن لحركة النهضة أنها حركة أقرب إلى مصدر للمشكلات والقلاقل والفتن من أن تكون قوة نافعة وقوة يمكن أن تساعد التونسيين على الخروج من المأزق الراهن.

رحيل غرايبة:

في الحقيقة أنا شعرت أنّني لم أستطع أن أوصل الفكرة، أنا لم أبحث كما قال أ. هشام عن فكرة لنجاة الإسلاميين، أنا أبحث عن فكرة لنجاح فرصة الديموقراطية وعلى الإسلاميين أن يكونوا جزءاً من العمل على إنجاح فرصة الديموقراطية، وليس على العمل لأن يكونوا هم في السلطة هذا ما أود أن تكون فكرته واضحة. ومحاسبة الإسلاميين الآن عن العجز، وأنه ليس لهم برنامج اقتصادي وليس لهم تشابك اجتماعي، أنا برأيي ليس محله الآن، الحل هو أن نجري انتخابات مبكرة وأن يفشلوا في الانتخابات لأنهم عجزوا عن القيام بدورهم، أن تصبح تجربة الانتخابات وصناديق الاقتراع هو الفيصل، نحن لم نحقق هذا ولم ننجح فيه جميعاً ليس فقط الإسلاميين. ولذلك قيس سعيّد إذا كان يرى أن هناك عجزاً من الممكن أن يجري انتخابات مبكرة، والشعب ينتخب الفئة الأخرى التي تكون قادرة، لكن لا أن يتخلى عن التجربة الديمقراطية، لا أن نوجه التهم للإسلاميين لأنه من حقهم ماداموا حزباً يمارس السلطة أن يصارعوا السلطة ويكونوا بالسلطة ويمارسون دورهم، والشعب يحكم عليهم إن فشلوا أو لم يفشلوا في الانتخابات في كل مرة، هذا ما يجب أن نصل إليه. لكن أنا نصيحتي للإسلاميين وأرجوا أن يكون مفهوماً، ألا يكونوا جزءاً من الممارسة والصراع على السلطة، أن يكونوا عاملاً

مساعداً ووصول في أي قطر إلى الديمقراطية الصحيحة، وأن يصبح الشعب يفرز بطريقة صحيحة، وأن تكون التجربة الديمقراطية راسخة، وأن لا يستطيع أحد أن ينقلب على الديمقراطية، وأن نصل إلى ذلك النظام الذي لا يستطيع فيه أي شخص أن يلغي البرلمان وأن يلغي الانتخابات، وأن يلغي الصناديق، وأن يكرس نفسه زعيم للقضاء والجيش والعسكر والادعاء العام.

أما القول هذا ليس انقلاباً، فهذا ليس صحيحاً، وإن كنّا نجادل بالقول أنه ليس انقلاباً فنحن نضيع الوقت.

أنا برأيي أن الإسلاميين يا أ. غيث وهذا ما أجبته وأرجو أن يكون هو الذي أنا أطالب به، هو أن الحالة الإسلامية لا تكون حالة الصراع ولا يكون الإسلام حالة صراع، وأن لا يكون الإسلام عاملاً من عوامل إذكاء الصراع، بل أن يكون الإسلام عاملاً من عوامل النهوض وعاملاً من عوامل التقدم، عاملاً من عوامل التوافق. كيف يكون الإسلاميون كذلك؟ عليهم أن يتخلوا عن الكثير و يتنازلوا عن كثير، ويمارسوا السياسة تحت غطاء آخر لا ينتسب إلى الإسلام. وأنا برأيي حزب العدالة والتنمية عندما مارس الصراع على السلطة لم يمارسها باسم الإسلام وأعلن نفسه أن حزب علماني، ولذلك إذا نجح فينجح بأفكار وأشخاص عندهم فكر وعندهم غير ذلك، لكن إذا فشلوا فلا يكون للإسلام وإذا نجحوا فأيضاً لا يكون للإسلام. أنا أود أن يكون الشعب كله حريص على التجربة الديمقراطية وعلى ترسيخ التجربة الديمقراطية، وأن يكون قادراً على انتخاب الأكثر كفاءة وانتخاب الأمثل والأقدر على حل مشاكله. والإسلامي عندها لا يجب أن يكون اسمه إسلامي، بل يكون اسمه حزب برامجي يخوض الانتخابات على كفاءته وليس على ايديولوجيته، هذا الذي أردت أن أوصله في ورقتي.

الجلسة الخامسة

الإسلاميّـــون والمـــرأة

حزب النهضة والنساء: في إشكاليات البحث

أ.د آمال قرامي

مقدّمة

لمّا كان من مقاصد مشروع «الاسلام السياسي بعد عشرة أعوام على الربيع العربي» تقييم التجارب، وإعادة النظر في المناهج وفي كيفية قراءة خطابات الإسلاميين حول مجموعة من المسائل وتحليل مواقفهم فقد رأينا أنّه من المفيد التوقّف عند مواقف الإسلاميين رجالاً ونساء من القضايا التي طرحت خلال هذه العشرية، والمتعلّقة بحقوق النساء. ولا تكمن غايتنا في تحويل «الإسلاميين» إلى موضوع للبحث وتقييم أدائهم وتحليل مختلف خطاباتهم بقدر ما نرنو إلى إرباك تصوّراتنا وطرائق بحثنا ومناهجنا وتجديد رؤيتنا للموضوع، ومواجهة مختلف التحدّيات التي تعترضنا.

ولذا اخترنا أن ننطلق من التجربة التونسيّة لخصوصيتها إذ ينظر إلى تونس على أنّها أنموذج في دعم حقوق النساء على مستوى القوانين والسياسات، وتُتمثّل التونسيات على أنّهنّ مجموعة منسجمة ويعبّرن عن «المرأة التونسية» ويعكسن توجّها منمّطا حدّدته «الدولة النسوية» برعاية الزعيم بورقيبة «محرّر المرأة التونسية». هذا بالإضافة إلى استشراء فكرة مفادها استئساد التونسيات في مقاومة كلّ مشروع يسعى إلى الحدّ من مكتسباتهنّ.

غير أنّ القرّاء الحصيفين لتاريخ الحركات الإسلامية والباحثات المختصات في الدراسات النسائية وغيرها سرعان ما ينتبهون إلى أنّ واقع التونسيات متنوّع إذ اختلفت مواقف النساء المنتميات إلى حركة النهضة من عدّة قضايا تخصّ حقوق النساء وخضنّ نضالاً من أجل الدفاع عن مشروع حلمن به. ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى نساء أخريات سمح لهن مناخ «الثورة التونسية» من التعبير عن تصوّراتهن فانضممن إلى الأحزاب والجماعات السلفية وأسّسن الجمعيّات وانخرطن في العمل السياسيّ والدعوي. وانطلاقا من هذه المرئية visiblity بدا لنا الاهتمام برصد أداء الإسلاميات ومواقفهنّ مهمًّا، وهو موضوع لا يستقيم النظر فيه دون البحث في علاقة الإسلاميين بالإسلاميات من جهة، ومواقف الإسلاميين/ات من «قضايا النساء»، من جهة أخرى.

نُعنى في هذه الورقة: أوّلاً بإثارة الإشكاليات الخاصّة بالبحث في هذا الموضوع في السياق التونسي الذي عرفت فيه البلاد استقطاباً حديًّا ألقى بظلاله على «الكتل النسائية» داخل المجلس التأسيسي ثم مجلس الشعب وفي البلديات والوزارات وخارج الأطر الرسميّة، ونعني بذلك الجمعيات النسائية. ونهتمّ ثانياً باستقراء مواقف القياديين/ات داخل حزب النهضة من المشاركة السياسية للنساء، ومختلف القضايا التي طرحت حول حقوق النساء في مرحلة ‹الانتقال الديمقراطي›. وخصّصنا القسم الثالث للنظر في المرجعيات التي تعضد المواقف. أمّا مقاربتنا للموضوع فإنّها تحاول إثارة الأسئلة المتعلّقة بإشكاليات البحث في هذا الموضوع في سياق مخصوص

1- في الحاجة إلى تغييرزاوية النظر

ينتبه المطّلعون على الإنتاج الغزير الخاصّ بالإسلام السياسي إلى أنّ الدارسين اعتادوا وضع الرجال تحت بؤرة التحديق فحلّلوا كتابات الشيوخ وخطابات القيادات وآراء الزعماء ومواقفهم، ورصدوا بنية علاقاتهم ونظرتهم إلى الحياة... ولعلّ تخصيص بعض المؤتمرات محوراً لنقاش «قضايا المرأة» من منظور الإسلاميين يعكس هذه الرؤية الذكورية، ويقيم الدليل على هيمنة ثنائية المركز/الهامش.

وبالرغم من اعتماد عدد من الدارسات مقاربة «تاريخ النساء» للكشف عن سير مجموعة من الإسلاميات كزينب الغزالي، وفاطمة عبد الهادي وأخريات فإنّ هذا الإنتاج بقي قليلا ومعبّرا عن التفاوت بين النساء وبين التيارات والأحزاب على حدّ سواء. فقد حظيت المصريات داخل حركة الإخوان المسلمين مثلاً بالنصيب الأوفر من الاهتمام بينما بقيت مشاركة النساء داخل تيارات أخرى غير مدروسة بعمق، وهو أمر يجعلنا ننبّه إلى وجود مفارقة. فالإسلاميات فاعلات في الواقع ولكنّهنّ في الغالب، غير مرئيات أو معتّم عليهنّ على مستوى الدراسات، وهو ما يدعم وجهة نظرنا التي تحتّم الانتقال من مبحث «الإسلاميون والمرأة» إلى «النشاطيّة النسائية داخل التيارات الإسلاموية» أو في «الإسلام السياسي».

2- في إشكاليات البحث

الإسلاميون: رجال أم رجال ونساء؟

عندما نُقلّب صفحات المؤلفات الضخمة التي رصدت مسار الإسلاميين في مختلف البلدان، نجد أنّ «الإسلاميون» تحيل في مستوى مختلف الخطابات، على الرجال دون سواهم. ولئن كان هذا التصوّر معبّرا عن جيل التأسيس الذي صاغ المشاريع ونشر الأفكار والمفاهيم فإنّ الواقع المتغيّر يفرض الاعتراف بمشاركة النساء في الجهود المبذولة من أجل دعم مشروع الإسلام السياسي. وانطلاقا من هذا الوعي بالتطوّر التاريخي وبتنوّع الفاعلين نعتبر أنّ تقييم أداء حزب النهضة خلال هذه العشرية، لا يستقيم دون النظر في أداء الإسلاميين والإسلاميات على حدّ سواء حتى نخرج من دائرة التمركز الذكوري وسياسات تهميش السرديات الأخرى.

المرأة أم النساء؟

يكاد يكون تداول ‹امرأة› من «الثوابت» في كتابة المقالات الصحفية والمؤلفات وحتى في أغلب الدراسات الأكاديمية. وليس إدراج محور لدراسة «الاسلاميون والمرأة» إلاّ حجّة على طغيان النسق التنميطي. فماذا يعني تناول موضوع: «الاسلاميون والمرأة»؟ وعن أيّة امرأة نتحدّث؟ هل هي المرأة التي انضمّت إلى حزب النهضة أم التي اختارت الانخراط في أحزاب أخرى؟ هل هي المرأة «العادية» أم المنتمية إلى الطبقة السياسية أو النخب؟

ونظرا إلى أنّ استعمال المرأة يكرّس، في نظرنا، سياسات التنميط ويغيّب الفوارق بين النساء فإنّنا ارتأينا الحديث عن نساء داخل النهضة مختلفات من حيث الوعي والسنّ والطبقة والثقافة...

تحيّز البحّاثة

يزداد الأمر تعقيدا عندما يلقي مناخ الاستقطاب بظلاله على الأكاديميات والباحثات في الجمعيّات المهتمّة بدراسة أوضاع النساء، وتتدخلّ الأيديولوجيا في توجيه البحوث. فيصبح التجاهل أو التعتيم قصديا، وهو ما تعكسه الحالة التونسية بالذات إذ كان الإنتاج الذي يرصد مشاركة النساء داخل التيارات الإسلامية كحزب النهضة أو حزب التحرير... بأقلام الباحثات وباللغة العربية على وجه الخصوص، نزرا .

ولئن كان عزوف أغلب الدارسات في ما مضى، عن التمحيص في أوضاع النساء في حركة النهضة ‹مفهوما› في سياق انتهكت فيه الحريات الأكاديمية وضُيّق فيه الخناق على الراغبين في إجراء البحوث الميدانيّة فإنّ استمرار لامبالاة أغلبهنّ/هم بدراسة حضور المنتميات إلى الأحزاب ذات المرجعيّة الدينيّة ، لا معنى له سوى دخلنة آليات الإقصاء والتهميش وتعطّل قنوات التواصل. يُضاف إلى ذلك تمثّل المنخرطات في حزب النهضة على أنّهنّ ‹الآخر› الذي لا نأبه بتحليل خطابه وأفعاله، ونريد الحدّ من حضوره في مختلف الأقضية. ويذكّرنا هذا التصوّر باستراتيجيات تصميت النساءInvisibilizing Women ومحاولات التعتيم على مرئية المجموعات التي أضحت تحتلّ موقعا، وينظر إليها على أنّها صاحبة سلطة اجتماعية أو سياسية أو رمزية.

وفي مقابل العمل الميدانيّ داخل المجلس التأسيسي/البرلمان/المجلس البلدي الذي يوحي بإقرار التعدديّة الحزبيّة والعمل بمبدأ تكافؤ الفرص بين الجميع وتيسير التدرّب على ممارسة الديمقراطية لم تعكس المؤلفات المركّزة على المسار الانتقالي، في الغالب، رغبة أو فضولا أو إرادة أو استعدادا لمعرفة الإسلاميات ‹عن قرب› ، ومن الداخل، وتحليل خطاباتهنّ ومواقفهنّ بطريقة منصفة، والنظر إلى القضايا لا من خلال رؤية الذات لها، بل من خلال تجربة الآخر. 2001 (to look through "Honneth") وهنا نميّز بين الاختيار القصدي والرغبة الواعية في تحليل مواقف مجموعة من الإسلاميات من حركة النهضة، وتصوّراتهن...، وبين الإحالة عليهنّ عرضا في سياق دراسة «المشاركة النسائية في مسار الانتقال الديمقراطي.» أو غيرها من المواضيع. وهذا التوجّه البحثي الخاضع لضوابط الانتماء الأيديولوجي أحيانا، وغير الواعي أحيانا أخرى يجعل الدراسات والبحوث الجامعيّة التي ترصد أشكال حضور الإسلاميات شبه مفقودة في مقابل كثرة اهتمام الدارسات الغربيات بهذا الموضوع.

ولئن أشرنا إلى تحيّز الباحثات المصنّفات ضمن التوجّه النسويّ أو العلماني أو الليبرالي أو الحداثي فإنّ هذا لا يعني أنّهنّ المسؤولات بمفردهنّ، عن تحويل الإسلاميات إلى غير بارزات بالقدر الكافي في الإنتاج الأكاديميّ أو الفكريّ. فالمطلّع على الأعمال التي أصدرها عدد من الإسلاميين والدارسين «اليساريين» أو «القوميين» وغيرهم بشأن الثورات العربية ومسار الانتقال الديمقراطي ينتبه إلى وجود تحيّز ذكوريّ أفضى إلى حجب فاعلية النساء بصفة عامّة والتقليل من قيمة «الأخريات».

عدم تعاون المبحوثات

نتبيّن في أغلب الأوقات، رفض المبحوثات التعاون مع الدارسات الراغبات في الاشتغال بهذا المبحث. ولدينا شهادات كثيرة تؤكّد هذا الأمر. وقد لاحظنا، أثناء تأطيرنا رسائل الدكتورا، تذمّر الطلبة/ات من عدم تعاون الإسلاميات أو رفضهنّ القطعي أن يكنّ موضوع بحث جامعيّ الأمر الذي أدّى إلى توقّف البحوث. وقد عاينا مدى ترحيب المنتميات إلى حزب النهضة وحزب التحرير وأنصار الشريعة ...بالباحثات الغربيات وتفاعلهنّ الإيجابي معهنّ وعطائهن السخيّ. وقد ذكّرنا موقفهنّ بالنتائج التي عرضتها دراسات ما بعد الكولونيالية، ودراسات التابع.

وبالرغم من هذا الصدّ فقد حاولنا النفاذ إلى المعلومة من خلال «الوسيط» الذي قد يكون باحثة غربيّة أو زميلا متعاطفا مع / منتميا إلى حزب النهضة. ولم يثننا الصدّ من تكرار المحاولات إلى أن ظفرنا بفرصة إجراء مجموعة من الحوارات مع بعض الفاعلات، وكذلك اللواتي قرّرن الابتعاد عن النشاط الحزبي أو أعلنّ عن استقالتهنّ.

وتومئ هذه الأمثلة إلى: أوّلا وجود صعوبة في مستوى التواصل إذ ليس من اليسير إيجاد أرضية مشتركة يمكن الانطلاق منها لبناء علاقات متبادلة تساهم في تحقيق فهم مشترك وتطوير البحوث الخاصّة بالجندر والإسلام السياسي أو واقع النساء وأدوارهنّ داخل الأحزاب ذات المرجعيّة الدينية وغيرها من المواضيع، وثانيا وجود أزمة ثقة لا بين النساء فقط بل بين شرائح واسعة من التونسيين، وثالثا عُسر تحقّق الاعتراف المتبادل إذ لازالت السردية السائدة بشأن التونسيات و «الحرائر» و «المرأة التونسية» قائمة على إقصاء «النهضاويات والسلفيات»، ورابعا الحصار الذي يُفرض على فئة من الباحثات اللواتي يُسيجنّ في دائرة العلمانيات «المناهضات» للنهضة، وهو ما يجعل ترسيخ تقاليد البحث العلمي الحرّ غير ممكن في السياق الحالي الذي يفوّت علينا فرصة تعميق البحث، وخامسا استمرار التمثّلات الاجتماعية الخاصّة بكلّ فئة: «النهضاويات» في مقابل «العلمانيات»، «المحجّبات»/ «السافرات»... والتي تؤدي إلى الفرز والتصنيف ثمّ تثبيت التراتبية داخل جماعة النساء.

شحّ المصادر التونسية

إنّ المتابع للجدل الذي احتدم حول قضايا حقوق النساء سرعان ما ينتبه إلى أنّ آراء «راشد الغنوشي» هي المهيمنة إذ تتداول تصريحاته بشأن التناصف/ المساواة/ التكامل/المساواة في الإرث وغيرها، وإليه تلجأ عدّة نساء للاستفسار عن هذه القضيّة أو تلك، ممّا يدعم تموقعه في «المركز» وبقاء الآخرين على الهامش كحسن كركر وعبد الحميد الجلاصي... وبالإضافة إلى ذلك نلاحظ أنّ الخصوم عادة ما يتعمّدون التذكير بآرائه المبثوثة في كتبه، للبرهنة على أنّ التغيير في الموقف من حقوق النساء ليس إلاّ تكتيكا لـ «تلميع صورة الحزب» وتأقلما مع السياق العالمي. وبناء على ذلك تُتداول شواهد من كتبه المختلفة للاستدلال على «ازدواجية الخطاب».

ولاشكّ أنّ مرئية الغنوشي باعتباره زعيم النهضة ومنظّرها الأوّل تحجب آراء الآخرين ولكن نعرف أنّ القيادات لا تكتب في «قضايا النساء» وتكتفي بالردّ الشفوي، وهو ما يجعل البحث في المرجعيات الفكرية التي تُسند موقف حزب النهضة من حقوق النساء لا يفضي إلى بناء تصوّر معمّق على غرار ما يحدث في بحوث استندت إلى مؤلفات قيادات حركة الإخوان وغيرها.

ولعلّ المفارقة التي يعكسها الواقع التونسيّ تكمن في أنّ أغلب اللواتي انكببن على دراسة القضايا المتّصلة بحقوق النساء التي طرحت خلال «مسار الانتقال الديمقراطي» كالمساواة عموما، والمساواة في الإرث، وتكامل الأدوار، وغيرها من المواضيع ينتمين إلى ما يُطلق عليها «المدرسة التونسية» علاوة على مساهمة بعض الجامعيات من جامعة الزيتونة. وفي المقابل لم تظهر أعمال للمنتميات إلى حزب النهضة باعترافهنّ جميعا، وهو ما يجعل الإنتاج الفكري المدوّن في هذه المسائل، ذكوريّا بامتياز، ويعطي الأولوية في مستوى مراجع البحث للشفويّ على حساب المدوّن والمنشور، ولما يقال في الكواليس على حساب ما يسجّل ، وللمقالات الصحفية على مستوى المقالات الأكاديمية وللفيديوهات المتداولة على حساب البحوث الأكاديمية.

لقد حاولنا طرح الإشكاليات التي تسيّج البحث في هذا الموضوع مع الإشارة إلى ضرورة تغيير بوصلة البحث وإعادة صياغة الأسئلة، ونقل النقاش إلى مساحات مختلفة: منها ما يتصلّ بالواقع الأكاديميّ الذي ظلّ أسير التقاليد المحافظة وتحت وقع

«الرقابة الذاتية» أو الأدلجة، ومنها ما له علاقة بخصوصيّة الحركات الاجتماعية، وعلى رأسها الحركة النسوية إذ لازالت بعض الجمعيات ‹العريقة› تحتكر الخطاب باسم المرأة التونسية، يضاف إلى ذلك النظر في أسباب قلّة إنتاج الإسلاميين/ات في قضايا النساء أو أسباب إصرار أغلبهنّ على عدم التصريح بمواقفهنّ المخالفة لقرارات مجلس الشورى أو «الشيخ» ممّا يجعلنا ننوس بين المصرّح به والمتكتم عنه وتقنية On/Of.

3- و اقع النساء في نظر حزب النهضة: المسار السياسيّ

من الواضح أنّ قيادات النهضة كانت واعية بأهميّة فتح المجال أمام النساء للمشاركة في بناء «الديمقراطية» ودورهنّ في مساعدة الحزب على تغيير صورته في الداخل والخارج إذ لا ننسى أنّ التحدّي الأوّل الذي واجهته النهضة تمثّل في مدى قدرتها على طمأنة التونسيات على مكاسبهنّ وفي الآن نفسه، التزامها بتطوير حقوق النساء، وكان التحدّي الثاني: إثبات أنّ حزبا بمرجعية دينيّة قادر بالفعل، على تبنّي تشريعات تضعه في مصاف الدول الداعمة لحقوق النساء. وانطلاقا من هذه الأهداف تجلّى انضباط الإسلاميين/ات والتزامهم جميعا بخطّة العمل التي رسم الغنوشي ملامحها، وموافقتهم على فرض التناصف باعتباره آلية تضمن تعزيز مشاركة النساء في المجال السياسيّ. ولئن كان طرح التناصف في منطلقه تكتيكا سياسيّا أرادت أطياف حزبية ليبرالية/تقدمية/حداثية من خلاله إحراج النهضة وفضحها أمام الرأي العام غير أنّ «السحر ارتدّ على الساحر» إذ كانت النهضة جاهزة لترشيح أكبر عدد من النساء على عكس الأحزاب الأخرى التي كانت غير قادرة على إقناع النساء بالترشّح.

لقد طالبت النسويات بتطبيق مبدأ التناصف الأفقي والعمودي باعتباره مبدأ يسمح بإرساء منهج ديمقراطي سليم، وإرساء علاقات مختلفة بين الجنسين غير أنّ التوجّه العامّ سار باتّجاه الاتّفاق على اعتماد التناصف العمودي فقط. وليس التدرّج في تطبيق التناصف موقفا يخص الإسلاميين وحدهم، إذ ألفينا القوميين وثلّة من اليسارين وغيرهم يتمسّكون بهذا التوجه لاعتبارات ذكورية إذ كانت النزعة المحافظة حاضرة بقوّة في مسار كتابة الدستور وفاعلة في مسار الانتخابات وعلى امتداد المسار الانتقالي ممّا عرّى مخاوف الرجال من «مزاحمة النسوان». فقد رأت أغلب الأحزاب أنّ رئاسة القائمة هي ضمانة تحمي امتيازات الرجال ولذا تكون المرأة في الرتبة الثانية. ومهما

يكن الأمر فإنّه، وعكس المتوقّع، رشّحت النهضة عددا من النساء على رأس قائماتها، وكان ذلك «تكتيكاً» آخر أحرج خصومها وكشف زيف خطاب من قدّموا أنفسهم على أنّهم «حداثيون».

توضّح مواقف الإسلاميين من المشاركة السياسية للنساء، وبالخصوص ترشيح محرزية العبيدي لأن تكون نائبة رئيس المجلس التأسيسي،وسعاد عبد الرحيم لتكون شيخة مدينة تونس، ومن التناصف فهم حزب النهضة لإكراهات العمل السياسي في سياق ارتفعت فيه الأصوات النسائية. وانطلاقا من الوعي بخصوصية الواقع وبموقع الحركة النسوية ووزنها في ديناميكية علاقات القوّة عيّنت النهضة كاتبات دولة ووزيرات في مختلف الحكومات المتعاقبة فكانت، في نظر الرأي العام المحليّ والعالمي، مُصغية لمطالب الشابّات والنساء داخل الحزب وخارجه. ولكن هل كان هذا التوجّه معبّرا عن قناعة فعليّة بالديمقراطية التشاركية التي تفرض فسح المجال أمام جميع المواطنين للعمل الحزبي؟ وهل كان التعامل مع النساء وتمكينهنّ من التدريبات ومن الظهور في المنابر الإعلامية عاكسا لرؤية جديدة تؤمن بالمساواة وتكافؤ الفرص وحقّ المرأة في إبداء وجهة نظرها في السياسات؟

يُثبت الخطاب «الرسميّ» لقيادات النهضة حصول إجماع بشأن التمكين السياسي للنساء داخل الحزب وخارجه ولكن على مرّ السنوات، اكتشف القياديون أنّ البعد «السياسوي» هو الغالب وبدا للمنتقدين للغنوشي أنّ طريقته في التصرّف في عملية الترشيح ثم في ترتيب الفائزات في الانتخابات تؤكّد أنّ المعيار لم يكن الكفاءة ولا نتائج التصويت ومدى قدرة المترشّحة على خدمة الجهة بل كان الأمر مرتبطا بمدى استفادة الحزب منها في «تلميع صورته» ،وقدرتها على الانضباط والالتزام بقرارات الشيخ. أمّا «تسييس» القضايا المتصلة بالنقاب والتناصف والتكامل والمساواة فإنّه كان يعكس إرباك الخصوم ولا يعبّر عن تفكير جديّ في أوضاع النساء، وهو ما يؤكّد مرّة أخرى أنّ السياسي لا يجد حرجا في توظيف قضايا النساء لترسيخ سلطته، بل إنّه لا يرى مانعا في استغلالهنّ لتحقيق هدف سياسي.

وإذا كانت هذه سرديّة عدد من الرجال المنتمين إلى النهضة والذين لا يتبنّون الرواية الرسميّة، وينطلقون من التجربة ومعاينة طريقة التعامل وممارسة النقد الذاتي فما هي سردية النساء ؟

لقد كانت الشابّات والنساء منذ البداية، في خدمة الحركة ينهضن بالدعوة والتعبئة ويساهمن في نشر «الخطاب الرسميّ» غير أنّهن سرعان ما انتبهن إلى غياب التصوّرات الفكريّة العميقة، وضعف أداء بعض القيادات وارتكاب عدد منها لأخطاء جسيمة وإفلاتها من المحاسبة والعقاب إذ بإمكان الغنوشي أن يعفو على من يشاء. يُضاف إلى ذلك إدراك حجم التناقضات وخلوّ العمل السياسي من مضمون قيميّ. ولعلّ إلحاح أغلب المبحوثات على ضرورة أخلقة السياسية، وبالخصوص داخل حزب بمرجعية إسلامية يذكّرنا بالمنمّطات التي تجعل النساء يتمثلن على أنّهنّ أقلّ ارتباطا بشبكات الفساد، وأكثر ارتباطا بالقيم المعيارية.

لقد كتمت النساء في البداية، ما كان يجري داخل الحزب من نقاشات جانبية تشمل الترشّح وآليات الترتيب والفرز ومعايير الاختيار بيد أنّهن قرّرن في السنوات الأخيرة، كشف المستور والتعبير عن غضبهن من استئثار الغنوشي بسلطة القرار وعدوله عن احترام «المساءلة والمحاسبة» ونتائج التصويت في مقابل ترشيح من كنّ مواليات له ووصفن بالتابعات والمقرّبات أو من كنّ في نظره، قادرات على تأدية مهامّ تخدم مصلحة الحزب في مقابل من اعتبرن أنفسهنّ أكثر التزاما بالممارسات الديمقراطية ومبادئ الشفافية والحوكمة الرشيدة، وهو ما دفع مثلا جوهرة التيس إلى تقديم الاستقالة من الحزب بعد أن أدّت مهامها داخل المجلس التأسيسي، ودخلت «المطبخ الداخلي للحزب» وترأست شباب النهضة بالقوّة رغم ما بذله الشيخ من جهد ومال في سبيل إزاحتها، لتصل في نهاية المسار إلى إدراك الفرق بين ادعاء الغنوشي في مناسبات عديدة، أنّ الممارسة الديمقراطية موجودة داخل الحزب، وما عاينته بعد المؤتمر العاشر للحزب من تجاوزات ومخالفات، وتهرّب من المسؤولية إذ برّر الغنوشي مثلا سبب إقصاء آمال عزوز من الترّشح على رأس قائمة تونس2 بأنّه لا يعود إلى نقص في الكفاءة بل إلى لبسها الحجاب، والحال أنّ هذه الضاحية تتّسم «بالانفتاح والتحرّر» ممّا يجعل ترشيح أروى بن عبّاس ‹السافرة› محقّقا للنتائج المطلوبة. وتلك لعمري مفارقة عجيبة أن تقصى النهضة المحجّبة بسبب حجابها.

غير أنّه لا يخفى على أحد أنّ إقصاء آمال عزوز كاتبة الدولة السابقة، هو بسبب رفضها التمديد للغنوشي، ودخول ‹بيت الطاعة› ولم يكن الغنوشي ليغفر للمتمرّدات/ين على قراراته هذه ‹الكبيرة›. وهو أمر يؤكد أنّ الرجل صار أكثر تشبّثا بالانفراد بسلطة القرار وأكثر حرصا على الإمساك بزمام الأمور دون اللجوء إلى مبدأ الشورى.

وعلى امتداد عقد من النشاط داخل الحزب تضاعفت انتقادات النساء للغنوشي وحلّ الإحباط وبرز الاختلاف جليّا في مستوى الاختيارات والتصوّرات والسياسات. ولعلّ من أكثر المواضيع التي أحدثت جدلا في مستوى قواعد الحزب، اتّخاذ الغنوشي قرار ترشيح «الشقراوات السافرات المتبرّجات» لخوض سباق الانتخابات، وهي استراتيجية لجأ إليها الشيخ عندما كثر عدد «المتمرّدات» تقوم على المنّ على كلّ وافدة على الحزب عبر تعيينها في موقع متميّز لتصبح بذلك معترفة بفضله ومدافعة شرسة عن سياساته. وفي المقابل تُفرد الأخريات «إفراد البعير الأجرب».

وكان من نتائج هذه الاستراتيجية ظهور التوتّر بين النساء إذ كانت الفروق واضحة بين: أوّلا من انتمين إلى الحركة منذ تأسيسها، ودفعن ثمن صمودهنّ، والمنخرطات في الحزب بعد تحوّله إلى قوّة ذات وزن، وثانيا بين المحجّبات و «السافرات»، وثالثا بين المقتنعات بالمضامين الدينية والمؤمنات بالمنظومة القيمية والسلوكية وبين الباحثات عن المواقع والمصالح، ورابعا بين المؤمنات بضرورة طاعة «الشيخ» والمستقلات الرافضات للوصاية والاستئثار بالرأي، وخامسا بين من كنّ في المنفى ولازلنّ، ومن كابدن قهر النظام الاستبدادي في الداخل، وسادسا بين من اخترن الانضمام إلى حزب النهضة عن قناعة، واللواتي فُرض عليهن الدخول إلى الحزب تحت ضغط الأب أو الزوج أو الأخ. يضاف إلى ذلك اعتبارات أخرى تعود إلى السنّ والمستوى التعليمي والثقافي والطبقي وغيرها.

تكسر بعض القيادات حاجز الصمت ليتحدّثن، تارة عن خيبة الأمل، والشعور بالغبن... وطورا عن مشاعر الفخر والاعتزاز بالتجربة التي خضنها. وينطلقن في شرح مواقفهنّ من القضايا التي طرحت، والتي كانت، من وجهة أغلبهنّ، معطّلة لفرص الانكباب الفعلي على تحسين أوضاع المهمّشات والفقيرات والمنسيات. فليس الجدل حول التناصف والصراع حول التكامل والمساواة في الإرث إلاّ مناورات سياسية كشفت أنّ السياسيين لا يكترثون بالنتائج المترتّبة عن إثارة أو افتعال مثل هذه المعارك، ولعلّ أهمّها العنف الذي سُلّط على بعضهنّ بسبب مواقفهنّ من هذه القضية أو تلك.

لقد سعينا إلى عرض السرديتين المتجاورتين بهدف إبراز الصوت الآخر المغاير الذي لا ينتبه إليه الدارسون أو يتعمّدون تهميشه حفاظا على موقع الحزب أو بسبب أخذ المعلومات من أفواه الرجال. ونحن إذ نصغي إلى شهادات النساء وتعبيراتهنّ الجسدية التي

تشير إلى الامتعاض، الغضب، الشعور بالمرارة... حول أدوارهنّ ومواقعهنّ في الحزب نهتمّ في الوقت نفسه، بالكشف عن المرجعيات والقيم والمبادئ التي تحرّكهن. فلئن افتقرت أغلبهنّ إلى الثقافة السياسية المتينة التي تؤهلهن للتواصل مع الجماهير والمشاركة في المناظرات الإعلامية، وكانت مواقفهنّ من القضايا النسائية محافظة أو متشدّدة أو مرتبكة بالرغم من حصول عدد منهنّ على الإجازة في القانون أو الاقتصاد...فإنّ منهنّ من كنّ متحصّلات على الإجازة في الآداب الانجليزية أو الماجستير ويحلمن باستكمال مسارهنّ العلمي، ومنهنّ المطلّعات على تاريخ النضال النسوي في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، ومنهنّ الملّمات بأدوار النساء وخبراتهنّ في البرلمانات المختلفة، وهو أمر يجعل تصوّراتهن وطموحاتهن متماهية مع مرتكزات «التمكين النسائي» السياسيّ. فلا عجب أن ترغب بعضهنّ في قيادة شباب النهضة، وأن ترى أخريات أنّهن جديرات بأن يكنّ وزيرات وسفيرات وعلى رأس الحكومة وأن يترشّحن للرئاسة(محرزية العبيدي). ومن هذا المنطلق ترى آمال عزّوز وأخريات أنّ ما يجمع بين التونسيات الراغبات في العمل السياسي أكثر ممّا يفرّق بينهنّ إذ أنّهنّ دخلن معترك السياسة دون ثقافة سياسية تؤهلهن للعمل، واجبرن على الردّ عن توجهات حزب لم يكن له مشروع دقيق حول التغييرات المنشودة ومجالات الإصلاح، ولم تنكبّ فيه القيادات، وأوّلهم «الغنوشي» على صياغة تصورات فكريّة توفّر للجميع أرضية واضحة للنقاش.

4- و اقع النساء في نظر حزب النهضة :المسار الفكري

فوجئ التونسيون بُعيد فوز حزب النهضة في انتخابات 2011 باندلاع معركة «النقاب» داخل الفضاءات الجامعية. ووفّرت هذه الصراعات فرصة للاطلاع على رأي نواب النهضة من موضوع النقاب إذ حلّ ممثلو جناح الصقور (الحبيب اللوز، الصادق شورو...) وآخرون كسمير ديلو في الكليات وناقشوا حقوق المنقبات في إطار ضمان الدولة لحرية اللباس بينما غابت الإسلاميات عن مسار اقتضى منهنّ الإدلاء بوجهة نظرهنّ في الموضوع، واكتفت أغلبهنّ بالدفاع عن النقاب باعتباره يدخل في إطار الحريّة الشخصية ويتناغم مع معتقدات البعض ...ولاشكّ أنّ النقاش حول النقاب يوحي بعمل الذاكرة ويخبر في الآن نفسه، عن الربط الوثيق بين تجربة منع الحجاب في تونس وما خلّفته من آلام نفسيّة، ومحاولات المنع الجديدة التي تذكّر بسنوات القهر.

واكتشف التونسيون بالتزامن مع قضية النقاب تفشّي ظاهرة الزواج العرفي بين صفوف الطلبة ليشمل بعد ذلك بعض الناشطين داخل حزب النهضة، وهو ما أثار نقاشا حادّا بين الإسلاميين وخصومهم، وخاصّة النسويات والمنظّمات الحقوقية إذ كيف تغضّ الحكومة الطرف على ممارسة تضع أصحابها تحت طائلة القانون في بلد يجرّم تعدّد الزوجات. ولم يكن بمقدور أهل النهضة فتح النقاش في هذه القضايا وإبداء تصوّراتهم/نّ.

وبالرغم من اضطرار النهضة إلى تكثيف خطابات الطمأنة «لا خوف على حقوق النساء في تونس» فإنّ طرح «التكامل بين الجنسين» مثّل الضربة الموجعة إذ خرجت آلاف التونسيات يوم 13 اوت/اغسطس 2012 مطالبات بدسترة المساواة والتراجع عن التكامل. ولم يكن بإمكان القيادات النهضاوية إلاّ التنصيص على المساواة في فصول كثيرة من الدستور. ثمّ سرعان ما استئنف النقاش مجدّدا حول «التناصف» في مجلس الشعب لسنة 2021 بمناسبة اختيار أعضاء المحكمة الدستورية والتي أثبت اختلاف وجهات النظر بين أبناء/ات الحزب .

واشتدّ الصراع حول حقوق النساء مع طرح الرئيس الباجي قايد السبسي مبادرة المساواة في المواريث ثمّ مع قانون العنف ضدّ النساء 2017 ومثّلت سنة 2019 مسارا صداميا في مجلس الشعب وانتقل العنف بين الإسلاميين(نواب النهضة، ونواب حزب الإئتلاف والكرامة) وكتلة الحزب الدستوري من عنف لفظيّ متبادل ومتواصل إلى عنف ماديّ. وهنا كان على حزب النهضة أن يبرهن على قدرته على الدفاع عن كرامة التونسيات.

لقد تتأسّست مواقف الإسلاميين من القضايا النسائية قبل تولّي الحكم، على المرجعيّة الإسلامية التي اعتبرت منصفة للنساء وضامنة لهويتهن الدينية ممّا جعل رفض الحلول العلمانية «المتطرفة» والأطروحات الدولية التي لا تتناسب مع الواقع الثقافي والاجتماعي للمجتمعات الإسلامية مبرّرا، وهو أمر جعل القياديين /ت يدافعون عن التحيُّزات الثقافية الإسلامية التي يجب أن تكون في نظرهم، معبّرة عن الهوية العربية الإسلامية للمرأة المسلمة. غير أنّ ممارسة الحكم جعلت الإسلاميين يتكيّفون مع الواقع بطريقة براغماتية فحرصوا على بيان التوجهات الفكرية التي ينهلون منها. فالمرجعيّة

الإسلامية تطعّم بالفكر الإصلاحي التونسي، وبالاجتهاد المقاصدي... وتراعي النسيج المجتمعي، وهو ما جعلهم يحذّرون مثلا من نتائج فرض قانون المساواة في الميراث على الروابط الأسرية. وتشير أغلب المستجوبات إلى أنّ العمل بالوصيّة وترك الأمر موكولا إلى الأسرة يعدّ أفضل بكثير من إصدار قانون قسريّ.

غير أنّ هذه المرجعية الإسلامية الحاضرة بدرجات متفاوتة لدى القيادات وفق المستوى التعليمي والثقافي، والمنفتحة على قراءات مختلفة يُقدم عليها الشباب على وجه الخصوص(الاجتهاد السني المعاصر، وكذلك الشيعي...)سرعان ما خفت صداها أثناء الممارسة السياسية لحزب النهضة الذي جعلته يدرج قضايا النساء ضمن الدعاية القائمة على مناصرة الإسلاميين لحقوق النساء، وهو ما أدّى إلى ظهور سياسة براغماتية قائمة على إبداء مرونة في التعامل مع المرجعيات المغايرة إلى حدّ رأينا فيه الغنوشي يقدّم التنازلات على حساب الوفاء للمرجعية الإسلاميّة وحجب الاستدلال بالآيات والأحاديث في وسائل الإعلام واللقاءات مع الأحزاب. بيد أنّ الممارسة داخل هياكل الحزب تنهل من المخزون الديني لتبرير السياسات داخل الحزب، وهو ما يدعم فكرة الازدواجية وظهور خطابين: للصقور/الحمائم.

ولئن سعت النهضة إلى اعتماد الانفتاح والمرونة فإنّ هذا لم يمنعها من التأقلم مع تصوّرات قواعدها، ووعيها بوقع ذلك على المسار الانتخابي، فلا تجازف مثلا بقبول مطلب مراجعة كلّ القوانين التمييزية وإقرار المساواة في المواريث حتى تنسجم التشريعات مع ما جاء في الدستور(2014)من مواد تلحّ على أنّ الدولة ضامنة لحقوق النساء بما فيها الحقّ في المساواة التامة. وعلاوة على ذلك تتقاطع المرجعية الإسلامية مع المرجعية الحقوقية التي تفرض تصوّرات مغايرة للمألوف(سمير ديلو، لطفي زيتون، زياد العذاري، آمال عزوز، جوهرة التيس، سيدة الونيسي، جميلة الكسيكسي ،يمينة الزغلامي..).

أمّا المرجعية التي تنهل منها النساء ذوات الرصيد النضالي فهي مركّبة: فيها اطّلاع على الأدبيات الإسلامية والإخوانية (سيّد قطب،القرضاوي ...) وخاصّة منظومة القيم كالعدل والحرية والإنصاف والمودّة... وفيها أيضا تمسّك بحقوق المسلمات المكتسبة منذ تجربة مرحلة الإسلام المبكّر، والتي تثبت استمتاعهن بحقّ التعبير واتّخاذ زمام القيادة والمشاركة السياسية والجهاد والإشراف على الحسبة... ولذا تستحضر ‹جوهرة التيس›

أسماء عائشة بنت أبي بكر، وأمّ عمارة، والشفّاء، وخولة بنت الأزور وفاطمة الفهرية ونساء القيروان اللواتي فرضن التنصيص في عقد «الزواج القيرواني» على شرط عدم التعدّد. ويبدو الجمع بين المرجعية الإسلامية والمرجعية النسوية جليّا لدى فئة قليلة من «بنات النهضة»، اللواتي لا يجدن حرجا في التصريح بأنّهنّ نسويات «معتدلات». ورغم قلّة اطلاع أغلبهنّ على الكتابات المندرجة ضمن تيّار «النسوية الإسلاميّة» فإنّنا نرى إرهاصات تشكّل هذا التوجّه في مستوى الدعوة إلى: أوّلا الملاءمة بين ما ورد في النص القرآني من قيم عادلة وواقع النساء اليوم الذي يظهر ظلما اجتماعيا كبيرا، وثانيا تنزيل أحكام النساء في واقع متحرّك تغيرت فيه مكانتهنّ (الإنفاق، العمل، القيادة...) مما يستدعي اجتهاداً جديداً.

الخاتمة

تمكّننا المراوحة بين تحليل تصريحات الإسلاميين/ات في مختلف وسائل الإعلام وتدويناتهم في فايسبوك، من جهة، والتفاعل معهم أثناء اللقاءات المباشرة التي تتم في أطر غير رسمية (كواليس الندوات أو في الأماكن العامة والخاصّة) من جهة أخرى، من الانتباه إلى المسافة الفاصلة بين المعلن /المضمر، والرسميّ/غير الرسمي، وبين الشخصي/ الجماعي...ورصد طريقة بنائهم للمواقف وتبيّن رؤيتهم لأنفسهم وللآخرين المتطورة عبر الزمن، ومقدار فهمهم للمجتمع والواقع المعيش. كما أنّ وضع تجربة الإسلاميين في الحكم تحت المجهر يساعدنا على تلمّس التحولات الأيديولوجية والسياسية والبنيوية والتغيرات والمراجعات الفرديّة المسجلة في مستوى الخطاب السياسي وترتيب الأولويات والأسئلة المطروحة وغيرها.

وقد أمكننا النظر في هذه الخطابات النسائية المعارضة لسياسات الغنوشي والتي لا يُلتفت لها في العادة، عند تقييم تجربة الإسلاميين، من الانتباه إلى أنّ التغييب يحجب المواقف المغايرة التي تتجاوز أطر التفكير المهيمن. فجميلة كسيكسي العضو في مجلس شورى النهضة ترفض «اللغة الحازمة» التي يستخدمها مجلس الشورى وتقول: "في تونس، لدينا مواطنون لا يؤمنون بالإسلام. وبما أنّ النهضة تؤمن بحريّة الخيار(كذا) والمعتقد، كضمانة دستورية، لا يمكننا إجبار جميع التونسيين على أن يلتزموا فقط بقانون الميراث الإسلامي". كما أنّ سياسات التغييب تحجب الأداء الجيّد ولا تسمح

برؤية المشترك بين التونسيات على اختلاف مشاربهن، فقد قالت يمينة الزغلامي في 21 يوليو 2017، بمناسبة عرض قانون مناهضة العنف ضدّ النساء في المداولات البرلمانية "إنّ الاغتصاب جريمة حتى وإن ارتكبت بين الأزواج". وهو رأي تتبناه الحركة النسوية التي طالبت بتجريم الاغتصاب الزوجيّ. أمّا منية إبراهيم فقد شدّدت على ضرورة حماية النساء من العنف السياسي مشيرة إلى المفارقة في الدستور الجديد ف"القوانين تفرض التناصف في حين أن الواقع لا يكرّسه، ألا يعدّ ذلك عنفاً؟

ويمكن القول إنّ الوعي بخصوصية الواقع التونسي يجعل هؤلاء الإسلاميات يعترفن بأنّهنّ يختلفن عن إسلاميات مصر والأردن وفلسطين والسودان. وهو أمر يثبت أنّ مواقف الإسلاميين/ات من قضايا النساء مختلفة ومتنوعّة على الصعيدين الداخليّ والخارجيّ وتستوجب دراسات مقارنية متعدّدة للوصول إلى نتائج ذات بال.

وهكذا يلوح أنّ مواقف الإسلاميين/ات في تونس مرتبطة بالسياقات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي مكّنت التونسيات من تشكيل هوياتهنّ ووعيهنّ بذوات وفق مسارات متعدّدة. ونقدّر أنّ هذا الوعي سمح لهنّ بإدراك المسافة بين الخطابات والممارسات، والتوظيف السياسي لقضايا النساء، وهو ما جعلهن يطالبن الغنوشي بأن يهتمّ بالجانب التنظيري والتأصيلي حتى لا تكون مواقف الحركة مرتبكة وتصريحاته متناقضة، وأن يصغي بكلّ اهتمام إلى الآراء المغايرة بدل ممارسة السياسة من وجهة نظر فرديّة وارتكاب الأخطاء في حقّ الحركة.

المرأة في جبهة العمل الإسلامي: الحجاب فوق كرسي الرئاسة.. شهادة من الداخل

د. ديمة طهبوب

مقدمة

في الفيديو المعد لتلخيص إنجازات حزب جبهة العمل الإسلامي تمهيداً للاحتفال باليوبيل الفضي بمرور ربع قرن على تأسيس حزب جبهة العمل الإسلامي عام 2017 طُلب مني التحدث عن إنجازات القطاع النسائي كعضو في جبهة العمل الإسلامي منذ عام 1996 تدرجت في العمل والمناصب، ابتداءً من القطاع الشبابي والجامعات إلى القطاع النسائي، إلى عضوية مجلس الشورى لدورتين، إلى منصب الناطق الرسمي باسم الحزب باللغة الإنجليزية، الى أعلى سلطة في الحزب وهو المكتب التنفيذي، وختاماً مثلت الحزب في كتلة الاصلاح كنائب في مجلس النواب الأردني الثامن عشر 2016-2020، وقلت في ختام مداخلتي في الفيديو «أتطلع في يوم ما أن تصبح المرأة أميناً عامًّا للحزب» وقد قوبلت الإجابة بابتسامة الحاضرين الرجال تحديداً وكانت الابتسامة أكثر من رد فعل عاطفي بل تراكم تغيير فكري ما عاد يستهجن وجود وتمثيل وصدارة المرأة في الأطر العليا للعمل السياسي الإسلامي، فكيف كانت هذه الانتقالة؟ وهل أزهر ربيع قبل ربيع العرب وضع المرأة الأردنية ذات الخلفية الاسلامية حيث يجب لها أن تكون ما بين جبهة المنزل والمجتمع وعمل التربية والاصلاح؟ وهل كان هذا التغير نتيجة تغير قناعات النساء أم الرجال أم كلاهما معا؟ أم مجرد استعادة لروح الشرع الذي لا يفرق بين عمل الرجل والمرأة وتخليًّا عن رواسب العادات والتقاليد الدخيلة المقيدة؟

البواكير ما بين الشريعة والتقاليد: النصوص أم الممارسة؟ اقناع ذوي الجبات أم ذوي الشوارب؟

مما لا شك فيه ان الحركة الاسلامية في الأردن مرت بفترة حصرت دور المرأة في النشاطات الاجتماعية والدعوية وشجعت في المجال العملي وجود الطبيبة والممرضة والمعلمة الملتزمة وذلك من باب سد الثغرات التي تحتاجها النساء المسلمات في جميع

مناحي الحياة ضمن مفاهيم الفصل بين الرجال والنساء في الميدان العام، وقد تماشى ذلك مع طبيعة المجتمع الأردني المحافظ بطبعه وأنشأت الحركة الاسلامية مؤسسات مختلفة كان للمرأة وجود فيها بما يتفق مع تحقيق رسالتهم بخدمة المجتمع استناداً إلى مبادئ الاسلام والشريعة.

ومن يتابع فيلم (ناثرات النور) عن قصة انتشار الزي الشرعي في الأردن[206] سيعلم أن العمل النسائي كان منظماً ويشمل مبادرات و حملات وليس مجرد صدفة تسمح للزي الشرعي بالانتشار التلقائي، وقد عولت الحركة الإسلامية على النساء في هذا المجال و في مجال نشر التوعية الدينية من خلال الدروس و المواعظ في البيوت، و كان نشر ثقافة البيت المسلم، و تربية الأبناء، و الالتزام بالفرائض والأخلاق دعائم في الخطاب الدعوي للنساء، وقد كان لانخراط النساء في الجامعات في وقت مبكر من إنشاء أول جامعة أردنية عام 1962 دور في تعزيز الوجود النسائي في الميدان العام و الانتشار المجتمعي، و توثق الصور الأرشيفية عن الجامعة الأردنية تحديداً شيئاً من هذا التأثير حيث أصبح اللباس الشرعي والمحافظ، وخصوصاً في الثمانينات و التسعينات، هو السمة العام لفتيات الجامعة.

وقد كان للارتباط القوي في المراحل الأولى بين حركة الاخوان المسلمين وحزب جبهة العمل الإسلامي، الذراع السياسي الناشئ عنها نتائج متضاربة أحياناً، فعدم الاعتراف بوجود النساء على مستوى الحركة ساهم في بقاء المرأة في الظل المؤسسي، وعلى صعيد آخر سهل وجود المرأة في العمل الدعوي انتقالاً سلساً إلى الميادين الأخرى ومنها السياسة بخبرة لا بأس فيها في معرفة المجتمع وطرائق التعامل معه، وليس بالضرورة الخبرة السياسية البحتة، إلا أن هذا الارتباط جعل بعض «صقور» الحركة الاسلامية، كما يصفهم المصطلح وبعض الدراسات، يعارضون بشدة دخول المرأة في العمل، السياسي تحديداً، في الوقت الذي يشجعون ويثنون على دورها الاجتماعي والدعوي بل ويعتبرونها من أفضل عناصر التحشيد و أكثرها انتظاماً.

ولطالما تعجبت من هذا الموقف المتناقض، إذ لم أراه معتمداً لا على دين ولا شريعة إلا إذا كانت الكتب التي قرأها جيلي غير منهاج التربية والتفكير للأوائل، ولقد ساهمت

206 https://www.youtube.com/watch?v=ON4tEsj548A

كتب مثل «تحرير المرأة في عصر الرسالة» لعبد الحليم أبو شقه والمحدثات لمحمد أكرم ندوي، و «الأحاديث الضعيفة والموضوعة في المرأة وأثرها في فكر المجتمع المسلم» لمريم عطية في استعادة الروحية الحقيقية للدين وموقفه من المرأة، ومركزية المرأة في الدين والدعوة وبناء الدولة، ومن خلالها أصبح للنساء في الأردن مرجعية فكرية مبنية على أساس ديني يحاججن من خلالها ويفسحن المجال، دون حرب ضروس مع الرجال، لاستعادة دور المرأة القيادي وتطهير الفكر الاسلامي مما وفد إليه من قيود العادات والتقاليد التي لا تتوافق مع أصل الممارسة فيه، هذا غيّر المناخ العام الذي تأثر بنضال المرأة الفلسطينية في الصفوف الأولى من المعارك والرغبة بالاقتداء بهن في المبادرة والفاعلية والتأثير لعظم التقارب والتلاحم بين المرأتين الأردنية والفلسطينية.

قناعةً واختياراً لا إجباراً وقسراً

وكان لهذه المراجعة الداخلية والانتقال المنهجي الفكري والتربوي أن أصبح الرجال و النساء يدافعون عن دور المرأة، بل ويرشحونها ويصدرونها بكل تلقائية، وانتقل الجميع من حالة المتهم من الآخر بالاستهداف والاستضعاف إلى حالة البراءة والاعتناق والتبشير وكتابة الأدبيات الجديدة التي ترسخ وجود و تمثيل المرأة، وتصدر مصطلح الكفاءة و العدالة equity. الحديث في وجوب تقديم الأقدر، ذكراً كان أم أنثى، دون أي اعتبارات جنسوية، ولا معارك إثبات الوجود والمنافسة بين النساء والرجال، لأن برنامج الحزب يحمله الرجال و النساء على حد سواء، و في ذلك توافق مع الدستور الأردني أيضاً الذي ينص في المادة 22 الفقرة الثانية «التعيين في الوظائف العامة من دائمة ومؤقتة في الدولة و الإدارات الملحقة بها والبلديات يكون على أساس الكفاءات و المؤهلات».

وقد ساهم وجود مثل هذه المرجعيات والمراجعات الفكرية الداخلية في تأصيل نموذج المرأة الأردنية التي اجترحت مسارا داخليا دون الحاجة الى التماهي مع النموذج الغربي او ما تصفه الكاتبة مريام كوك بحركة النسويات الاسلاميات في كتابها «Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature» بل وأصبح للمرأة في جبهة العمل الاسلامي دور أساسي في تقديم بديل فكري وبرامجي والتصدي لكل ما يقارب النسوية و الجندرية الغربية وحتى نسخها العربية واعتبارها منتجاً غربيًّا يتبنى المعاهدات الأممية التي تستهدف المجتمعات العربية والمسلمة بالتغريب والتفكيك، وكان

التأثير ايجابيًّا أيضاً على أغلبية الرجال الذين تبنوا و دافعوا عن الأفكار كونها تستند إلى الدين وممارسات الرسول (صلى الله عليه وسلم) وكبار الصحابة والتابعين.

وللإنصاف فلا بد من القول إن المرأة أيضاً كانت غير راغبة في الانخراط في العمل السياسي تحديداً لطبيعة المجتمع الأردني المحافظ، واختلاط العادات والتقاليد بالدين في مزيد من التضييق عليها، ولضريبة العمل السياسي الإسلامي في التضييق على الحياة والمعاش.

ومن ناحية مبدئية وبرامجية يقول د. حلمي ساري في كتاب «تطور الحياة الحزبية في الأردن»، إن الحزب كحزب إسلامي «يتبنى موقفاً ايجابيًّا من المرأة يصون حقوقها ويدعم قضاياها فهي برأيهم كيان مستقل يتمتع بحقوق مشروعة يجب أن يصان ويعزز في المجتمع، لذا لا بد من العمل على إفساح المجال أمامها للمشاركة في الحياة العامة وإتاحة الفرص لبروز القيادات النسائية في العمل السياسي، وتعطي الأحزاب الإسلامية أهمية بالغة للأسرة والأمومة والطفولة، إذ ترى انه لا بد من بناء الأسرة على الأسس السليمة لتؤدي دورها في بناء المجتمع القوي الذي تسوده الألفة والمحبة، ولا بد أيضاً من الاهتمام بالأمومة والطفولة لضمان امداد المجتمع بالأبناء الأصحاء جسميًّا وروحيًّا وعقليًّا»، بل و يجد وضع المرأة في الحزب والبرامج القائمة لتأهيلها أو التي تقوم عليها المرأة أفضل نوعاً و أكثر كمًّا من مثيلاتها في الأحزاب القومية مثلاً التي لم تولِ المرأة اهتماماً مباشراً و خاصًّا، وكانت الاشارات إليها متناثرة هنا و هناك في أدبياتها، و تؤيد ما ذهب إليه د. ساري دراسة مركز القدس حول «واقع المرأة في الأحزاب السياسية الأردنية» بالقول إن الخطاب السياسي للحركة الإسلامية عموماً و التي انبثق منها الحزب تتبنى «مشاركة المرأة السياسية في الانتخابات، واختيارها في المجلس المنتخبة، وحقها في العمل عموماً، وتولي الوظائف العامة و الحكومية».

القطاع النسائي في حزب جبهة العمل الإسلامي

عندما تأسس الحزب كان عدد المؤسسين 311منهم 13سيدة، وكان انتماء المرأة للحزب في المراحل الأولى يتم عن طريق الامتداد العائلي لزوجها او والدها أو أحد الأقارب، وبعد تأسيس الحزب بعامين تم تشكيل لجنة تحضيرية برئاسة زوجة د. اسحق الفرحان الأمين العام الأول للحزب السيدة عايدة بدران لإطلاق القطاع النسائي ثم تشكل القطاع النسائي عام 1994.

ووجدت في الفترات الأولى نماذج فردية واسماء لمعت بقيت محصورة على نموذجها ولم تتوسع لتصبح حالة ونمطاً، ومنها نوال الفاعوري، أول امرأة انتخبت لمجلس الشورى في جبهة العمل الاسلامي عام 1993، ومن ثم حياة المسيمي التي انتخبت كأول نائب عن جبهة العمل الاسلامي في مجلس النواب الرابع عشر عام 2003، وكان للمسيمي تحديداً، كونها مارست العمل الدعوي و النقابي و السياسي، دور كبير في تفعيل القطاع النسائي في جبهة العمل الإسلامي، وإيجاد صف أول و ثاني من القيادات النسائية وتدريبهن سياسيًّا ومهاراتيًّا، وكانت هذه البدايات الذهبية لتفعيل وجود المرأة في حزب جبهة العمل الإسلامي، إذ أصبح القطاع النسائي مختصًّا بشؤون المرأة ونشاطاتها وقضاياها كما وشجع النساء للانضمام إلى لجان الحزب الاخرى السياسية والاقتصادية حتى لا يتم حصر دور المرأة فقط في قطاع باسمها وحتى تكتسب الخبرة في كل المجالات، وقدم القطاع النسائي مقترحات ومبادرات لتفعيل دور المرأة ومراجعة النظام الداخلي والمبادئ الأساسية حتى تزيد نسبة مشاركة المرأة ومنها:

1- تحديد نسبة كوتا للمرأة بحيث يكون ثلث أعضاء مجلس الشورى المنتخبين من قبل المؤتمر العام من النساء، علماً بأن هناك نساء من القطاع النسائي نجحن في الهيئات القيادية ومجالس الشورى دون الكوتا.
2- وجوب عضوية رئيسة القطاع النسائي كمراقب في المكتب التنفيذي..
3- وجوب عضوية نساء أخريات غير العضو المراقب في المكتب التنفيذي.
4- انتخاب النساء دون كوتا في الهيئات في المناطق.
5- وجوب وجود نساء في جميع فروع الحزب.

وتوسع الحزب في تقديم المرأة في كل ميادين التمثيل الاجتماعي والسياسي من النوادي إلى الاتحادات إلى النقابات إلى المجالس النيابية والبلدية واللامركزية، وقد أبلت المرأة بلاء حسناً ساعد على ترسيخ القناعة بضرورة وجودها في العمل العام وأصبحت عضويتها وزيادتها مطلباً داخليًّا حزبيًّا، و سياسيًّا محليًّا خصوصاً بعد تشريع قوانين الكوتا وقوانين دعم الأحزاب ماليًّا بوجود المرأة، وتم تقديم وتفضيل بعض النساء من صاحبات الخبرة على كثير من الرجال في تشكيل قوائم الحزب للانتخابات المختلفة، وأصبح فرز واختيار النساء بذات أهمية اختيار المرشحين من الرجال، و قد ساعد على ذلك وجود عضوية جيدة للنساء في الحزب على قدر من التأهيل الأكاديمي و العملي و انتشار وسمعة طيبة في المجتمع.

وقد سمح بهذه الانطلاقة القوية سنوات من الإعداد والتدريب خضعت لها النساء في القطاع النسائي ببرامج تدريبية سياسية ومهاراتية و تطبيق في الميدان بعقد نشاطات متنوعة ضمن خطط سنوية، ومواكبة للتطورات و الطوارئ في الأحداث، ولم تقتصر نشاطات القطاع على شؤون المرأة وقضاياها فحسب بل أرادت من خلال نشاطاتها التأكيد على شمولية اهتمامات المرأة لكل القضايا المجتمعية مع التركيز على قضايا المرأة وتصدير مواقف في كل ما يعنى بها، وقد ساهم القطاع النسائي في اطلاق مبادرات عديدة منها تحالف أردنيات من أجل الاصلاح، ونساء ضد التطبيع، و نبذ العنف، ورؤية المرأة والأسرة و الطفل في برنامج الحزب 2030.

وفي السعي نحو الانتشار و التشبيك مع المؤسسات النسائية الأردنية، تبوأت الاسلاميات وبعض عضوات الحزب رئاسة الاتحاد النسائي وسرعان ما انتهت التجربة ولم تتكرر، ومنذ ذلك الوقت بقيت العلاقة مع المؤسسات النسوية الرسمية علاقة المراقب لتباين المنهجيات بين القطاع النسائي في الحزب الذي يرى معالجة قضايا المرأة ضمن الطروحات العربية الاسلامية و منهج المنظمات النسوية الرسمية الذي يسير في فلك المعاهدات الدولية والأممية، مما أدى الى حالة من القطيعة في بعض الأحيان واستثناء القطاع النسائي لجبهة العمل من أغلب نشاطات هذه المؤسسات، بل لا يمكن اعتبار العمل النسائي السياسي الاسلامي امتداداً ولا وريثاً للعمل النسائي الأردني وخصوصاً الذي امتاز في فتراته الأولى بالتبعية للفكر اليساري والأحزاب الشيوعية. وقد

سعى القطاع النسائي لمتابعة تطور قضايا المرأة على الصعيد العالمي بحضور مؤتمرات الأمم المتحدة في نيويورك والتشبيك مع كثير من المنظمات الأسرية وممثلي الكنائس الكاثوليكية، المعارضة لاتفاقية سيداو، التي أصدر الحزب موقفاً رافضاً لها لتعارض بعض بنودها مع الشريعة الإسلامية بالرغم أن الأردن موقع عليها.

وشهدت عودة الحزب عن المقاطعة وقرار المشاركة في الانتخابات تجذيراً قويًّا لدور وتمثيل المرأة وفي سابقة حزبية على المستوى الأردني رشح الحزب ثماني عشرة امرأة على قوائمه في انتخابات 2016-2020 و ثلاث عشرة امرأة في الانتخابات التي تلتها وقد انسحب بعضهن من الترشح بسبب ضغوط و تدخلات أمنية مورست عليهن وعلى عائلاتهن، و كان هناك جهد إعلامي كبير، من قبل الحزب والتحالف السياسي المنبثق عنه باسم التحالف الوطني للإصلاح، لدعم المرأة بل و قدمت النساء برنامجهن ودعايتهن بأنفسهن دون وسيط بينهن وبين المجتمع، و ركزت الدعاية على مخاطبة كافة شرائح المجتمع والتأكيد أن دور المرأة في السياسة و الحكم هو امتداد لدورها الناجح في كل المؤسسات و المجالات، وكانت الدعاية بحد ذاتها اختراقاً نوعيًّا وتكثيفاً بصريًّا يقدم للمرة الأولى مجموعة من النساء باللباس الشرعي يتحدثن بثقة و اقتدار و بلاغة عن برنامج سياسي، خلافاً للصورة النمطية وسعياً لتغيير القناعات المجتمعية، ثم الختام بخطاب لا يخلو من عاطفة لكسب تأييد كل مشكك أو متردد، وقد ساعد دعم الحزب للمرأة في الانتخابات وانخفاض تكاليف الحملات الانتخابية ضمن التحالف الوطني للإصلاح وتوزعها على الأعضاء على تجاوز العوائق الاقتصادية و التكاليف المادية التي غالبا ما تكون سببا في تردد و احجام المرأة عن المشاركة لقلة مواردها الاقتصادية.[207]

وتبوأت المرأة ادواراً متقدمة في كتلة الإصلاح النيابية، وهي الكتلة الحزبية البرامجية التابعة لحزب جبهة العمل بموقع الناطق الرسمي للكتلة والمقررة وأمينة السر، وكان للنساء النواب دور متقدم في متابعة القوانين الخاصة بالمرأة والأسرة، ضمن مرجعية الحزب المستندة إلى الشريعة، ومنها قانون الأحوال الشخصية، وقانون العنف الأسري،

---

207 https://www.youtube.com/watch?v=PenSRWwuS3Q
أمثلة أخرى على الدعاية الانتخابية للنساء:
https://joislah.org/women/
https://www.youtube.com/watch?v=D3v9jEB0qr8

وقانون العقوبات، وقانون العمل، وقانون الضمان الاجتماعي، وحصلت النواب النساء في كتلة الإصلاح مراكز متقدمة في تقييم الأداء النيابي من مراكز الرصد والدراسات متقدمة على كثير من زملائها الرجال و النساء على حد سواء.

معاييرنا أم معاييرهم؟

وبالرغم أن وجود النساء في الحزب لا يصل إلى معايير المناصفة العالمية فلا يبدو أن النساء في حزب جبهة العمل الإسلامي مشغولات بهذا الأمر، و إنما بتعزيز الوجود المبني على كفاءتهن، و تغيير الصور النمطية لصورة وأداء وعمل المرأة المسلمة، وكسب الثقة في داخل الحزب وخارجه، وتحصيل مكاسب متصاعدة في كل مرحلة تغيير سياسي سواء على مستوى القناعات أو التمثيل، وما يؤكد أن الأمر في تحسن مستمر بالنسبة للنساء ما رصدته د. فاطمة الصمادي في كتابها قبل عشر سنوات بعنوان «نساء في معترك السياسة»، «أنه ليس هناك مشكلة في الرؤية الفقهية التنظيرية حول المشاركة السياسية للحركة الإسلامية، لكن المشكلات والإنجازات في هذا المجال متصلة بالبيئة السياسية والاجتماعية المحيطة بالعمل السياسي والعام، وانعكاساتها على المرأة. وقد شهد حزب جبهة العمل الإسلامي مشاركة نسائية متقدمة على جماعة الإخوان المسلمين، فقد شاركت النساء في العضوية العامة وفي مجلس الشورى، وأخيرا في مجلس النواب» ،وقد كتب هذا الكتاب قبل وصول المرأة إلى المكتب التنفيذي وهو أعلى هيئة تنفيذيه في الحزب، و قد اخرج هذا التمثيل الحزب من خانة التحيز ضد المرأة وعدم تمكينها في المناصب القيادية العليا، وبذا تبقي المعيقات الأساسية في مزيد من التمثيل والتواجد للمرأة في حزب كحزب جبهة العمل الاسلامي ليست داخليه بقدر ما هي في البيئة الاجتماعية التي لا ترى المرأة في السياسة ناهيك عن الأحزاب فكيف إذا كانت أحزاباً ذات مرجعية اسلامية تواجه تضييقاً داخليًّا كامتداد للتضييق والشيطنة والحظر والملاحقة العالمية؟!

وبالرغم من هذه التضيقات والمحددات إلا أن الحزب ماض في سياسة تجذير وجود ومحورية دور المرأة في الحزب ويولي لذلك اهتماماً في سلم الأولويات ببرامج تأهيل وتدريب دورية واستقطاب لأعضاء جدد وترشيح لكل مواقع المسؤولية والتمثيل داخل أطر الحزب وفي المجتمع عموماً، وهناك إقبال من جيل الشابات اللواتي استفدن من

التراكم السياسي والخبراتي الذي حققه الحزب ككل والقطاع النسائي عموماً ومن وجود برنامج نقل للخبرات وزمالة نيابية تستفيد منها القادمات الجدد ممن سبقنهن من النساء القيادات.

ختاماً، هل انتهى عهد المعارضة لعمل النساء في الصفوف الأمامية في الحزب وتغيرت الأفكار نحو الدعم التام؟ هل بلغت النساء أقصى طموحهن وقدراتهن في حزب جبهة العمل الإسلامي؟

بالطبع لا، فما زال هناك نسبة ضئيلة من رجال ونساء يتحفظون على عمل النساء في السياسة بالمطلق، وبالطبع لم تبلغ النساء أقصى طموحهن فالعمل السياسي ميدان ديناميكي سريع التغير مما يجعل المجال مفتوحاً دائماً للتطور ومواجهة تحديات جديدة واكتساب خبرات متطورة.

هل منصب الأمين العام محرم أو بعيد عن النساء؟ أما الحرمة فلا أمل في البعد والقرب فالقناعات تتغير إيجابيًّا نحو المرأة وقد يكون الأمر مسألة وقت ونضوج سياسي وظروف مواتية.

إلى حينها فإن النساء في جبهة العمل الإسلامي يسرن في كل مرحلة بخطوات ثابتة ومدروسة جعلت الحزب ينظر لوجودهن ودورهن الفعال كأساس لا مكمل وكحقيقة واقعة لا رتوش تجميلية.

تفاعلات المرأة داخل الحركة الإسلامية في العشرية الأخيرة

زهراء بسام وهبة عبد الجواد

توطئة

قبل عشرة أعوام انطلقت صافرة إنذار الانتفاضات العربية بما تحمله من أحلام وتطلعات لمستقبل واعد، عيش .. حرية .. عدالة اجتماعية، كانت هذه ثلاثية الثورات التي جابت بعض العواصم العربية تحمل في جعبتها الكثير من آمال التغيير والقليل من أدواته.

اليوم بعد عشرية طويلة تعيش المجتمعات العربية مشهداً معقداً يستدعي سؤالاً ملحًّا حول ماهية ما حدث، كيف نفهم اندلاع شرارة الثورات العربية وكيف نحلل خفوتها وما بين الحالين من تفاعلات سياسية واجتماعية واقتصادية انتهت إلي واقع شديد التركيب والارتباك يتسع مداه إلى الحد الذي لم يفلت من قبضته شيء، ومن ضمنه واقع المرأة داخل الحركات الإسلامية.

لطالما كانت المرأة ضمن حدود العمل الإسلامي الحركي أو على تخومه مستهدفاً للعمل البحثّي والتعقّب السياسي، لا سيما خلال العِقد الماضي حيث أظهرت المرأة عبر مراحل متباينة وأدوار متعددة وجوداً حيويًّا في المشهد الحركي الإسلامي تأرجح بين الصعود والهبوط والمدّ والجزر لكنه حافظ على وجوده كأحد أهم عناصر المسرح الإسلامي وعروضه السياسية والاجتماعية.

وعلي الرغم من هذا الزخم البحثي إلاّ أنه لم يقدّم رؤية متماسكة ونموذجاً تفسيريًّا يمكن تبنيّه وتفسير الحركة النسائية داخل الجماعات الإسلامية من خلاله، حيث غاب عن أغلب الدراسات سؤال مهم: كيف ترى المرأة المنتظمة في صفوف هذه الحركات نفسها؟ ما مدى تفاعلها مع الخرائط الفكرية لهذه الحركات؟ ما هي التقاطعات بين وعيها الذاتي كامرأة وعضو تنظيمي في إطار حركي شديد الإحكام؟

تتناول الدراسة تجربة المرأة داخل جماعة الإخوان المسلمين بمصر خلال العقد الماضي، حيث تظل «الحالة الإخوانية المصرية نموذجية للدراسة في مستوى السبق والتاريخ الأطول والاتساع والتنوع»[208]، لاسيما وقد اختبرت الجماعة ومعها المرأة أطواراً شديدة التباين في نطاق زمني محدود، فمن تقلّد زمام السلطة إلى التنحية من المشهد السياسي بأكمله كانت المرأة داخل الحركة وتداً اعتمدت عليه الجماعة في مراهنات السياسة أو محاولات النجاة.

كما تجادل الدراسة بأن عموم المرأة داخل الجماعة لم ترَ نفسها كـ (قضية منفصلة) بالمعنى الجندري أو الحقوقي وأن التغييرات المتباينة التي طرأت على مراكزها التنظيمية وتفاعلاتها السياسية داخل الحركة خلال العقد الأخير ترتبط بما تسميه الدراسة (حدة الارتباط التنظيمي) بمكوناته الهوياتية والاجتماعية؛ وهو ما يمكن التدليل عليه من خلال قراءة مختلفة لتطورات وتغيّرات المشهد النسوي داخل الجماعة خلال العشرية الماضية بما يسهم - وفق المعطيات المقروءة - من تلمّس ملامح مستقبل هذا المشهد النسوي، حيث تختبر الجماعة بأكملها واقعاً حرجاً على المستويات التنظيمية والسياسية والأمنية لم يمر عليها من قبل.

المرأة كموضوع داخل الحركات الإسلامية

عبر أكثر من عقدين كانت المرأة أحد أهم الموضوعات البحثية التي نالت حظاً وافراً من الاهتمام البحثي غربياً وعربياً، بل تم النظر إلى «قضية المرأة» لا سيما تلك المنتظمة ضمن العمل الحركي والإداري داخل الجماعات الإسلامية على أنه «أحد المناطق الرمادية التي خضعت لازدواجية الإسلاميين المتمثلة في الرفض المتعمد لإعلان مواقفها الفعلية منها، وذلك لكي لا تزعج الغرب ولكي لا تفقد سمعتها بكونها حركات معتدلة»[209]، وكونها أهدافًا للنشاط السياسي الذكوري ولسن عناصر سياسية فاعلة في حد ذاتها.

وهكذا كانت المرأة ضمن حدود العمل الإسلامي الحركي أو على تخومه واحدة من أهم «التساؤلات التي ينبغي على الحركة الإسلامية الإجابة عليها باعتبارها أحد الهواجس

208 جعفر، هشام. عبد الله، أحمد. (2000). حول التحول في حركة الاسلام السياسي في الشرق الأوسط. بيروت: مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية. ص140-150.

209 نفس المصدر السابق

المبررة للقلق الغربي من الجماعات الإسلامية وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين المصرية»[210]. الأمر الذي انعكس بوضوح في المداخل البحثية التي انطلقت منها غالب الدراسات السوسيولوجية للمرأة داخل الحركات الإسلامية، حيث يرى بعض المهتمين أن معظم تلك الدراسات قد تبنّت مدخلين أساسيين في دراستهم للمرأة في إطار الحركات الإسلامية : الأول، وهو المعنى بالتقييم الأيديولوجي لتلك الحركات وينطلق من افتراضية مبدأية مفادها أن أي تضمين للمرأة داخل الصفوف الحركية سببه الرئيسي بالضرورة «الاعتدال الأيديولوجي» وعليه فإن ثمة ارتباط طرديّ بين المساحات التي تأخذها المرأة وما يوصف بـ «الجوهر الديمقراطي للإسلاميين». [211]

أما المدخل الثاني، فينطلق في معالجة وتحليل وضع المرأة داخل الحركات الإسلامية من أدبيات الحركة الاجتماعية الجندرية/ gender and social movements والذي يجادل بأن اتساع مساحة عمل المرأة داخل الحركات الإسلامية إنما جاء كنتيجة مباشرة لعملية تراكم مستمرة من العمل النسائي داخل الحركة لاكتساب المزيد من الحقوق ومساحات الحرية والمشاركة، ساهم فيها التغيّرات الطارئة في السياق السياسي الأوسع الذي تعمل فيه الحركات الإسلامية، ومن ثمّ وفي إطار السيرورة/ الفرصة السياسية Political opportunity structures - POS فإن المرأة داخل الحركة الإسلامية استطاعت الاستفادة من الفرص السياسية السلبية - مثل التضييق الأمني - في «تكثيف مساحات عمل جزئية استطاعت من خلالها كسب المزيد من النفوذ السياسي داخل الحركات الإسلامية مما أعطاها ثِقل تفاوضي تستطيع أن توسّع به من نطاق نشاطها الحركي». [212]

إلاّ أنّ ثمة انتقادات موضوعية طالت هذين المدخلين، حيث كثيراً ما جاء التناول البحثي وِفق منظورات مستعارة من خارج سياق الجماعات الإسلامية وطبيعتها الحركية فضلاً عن ظرفها السياسي والأمني. وقد جادل بعض الباحثين بأن المدخل الجوهراني

210 أوتاوي، مارينا. براون، ناثان. حمزاوي، عمرو. (2006). التساؤلات التي ينبغي على الحركات الإسلامية الإجابة عليها. مركز مالكوم كير– كارنيغي للشرق الأوسط. نسخة إلكترونية: https://cutt.ly/PRddjDD

211 Biagini, Erika. (2017). The Egyptian Muslim Sisterhood between Violence, Activism and Leadership. Mediterranean Politics. 22. 35-53.

212 Stacey Philbrick Yadav، Segmented Publics and Islamist Women in Yemen: Rethinking Space and Activism, Journal of Middle East Women›s Studies، Indiana University Press، Volume 6, Number 2, Spring2011، pp. 1-30

المعني بإثبات «الاعتدال الأيديولوجي» يحمل في داخله قصوراً منهجياً ليس فقط لاستحالة إحاطته بالإشكال الذي يعالجه والذي انعكس على النتائج المتباينة التي خلص إليها، وإنما كذلك لأنه قاصر تماماً عن إثبات هذا «الجوهر الديمقراطي» أو نفيه، فماذا إذا كان ما يوحي بأنه تغيير أيديولوجي هو مجرّد نتاج التكيّف الاستراتيجي للحركات السياسية الإسلامية مع الواقع المحيط بهم؟ لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار أن «الأجندة النسائية» خضعت لإعادة صياغة في فترات مختلفة وِفقاً للوضع السياسي والأمني المحلي.

المحاججة الأخرى ترى أن بحوث الحركة الإسلامية، خاصة جماعة الإخوان المسلمين، تم اختزالها ضمن النماذج المفسرة للحركة الاجتماعية، وهي وإن كانت تتماس معها إلاّ أنها أيضاً «تتجاوز تلك التفسيرات، فهي لا تجيب - على سبيل المثال - عن أسباب القوة التي تمتعت بها الجماعة لعقود طويلة رغماً عن محاولات الاستئصال المختلفة وهو الأمر الذي لم ينجح فيه الكثير من الحركات الإسلامية التي تزامنت معها في الظهور». [213]

إذاً، خضعت الدراسات المعنية بواقع المرأة داخل الحركات الإسلامية لما خضعت له دراسات الحركات الإسلامية بعمومها من «هيمنة تيارين أولهما هو التيار الاستشراقي الجوهراني الذي لا يفرق بين الإسلام والمسلمين. والتيار الثاني الذي يتبنى السردية السياقية contextuel ويرى أن ظهور الإسلاميين هو مجرد ردة فعل على أزمات الدولة الحديثة في العالم العربي، أي أنهم ينفون عن الإسلاميين صفة الفاعلين المستقلين agents ويعتبرونهم مجرد فاعل تابع خاضع للبنية التي تحكم الدولة الحديثة، وكلا التيارين قاما بتسطيح الظاهرة الإسلامية، كل بطريقته الخاصة». [214]

ويمكن القول إنه إذا كانت مفردات هذه الاتجاهات البحثية قد تقاطعت مع حقيقة واقع المرأة داخل الحركات الإسلامية إلاّ أنها لم تجب بشكل دقيق عن سؤال: كيف ترى المرأة المنتظمة في صفوف هذه الحركات نفسها، لاسيما المرأة في صفوف جماعة

---

213 Munson, Z. (2001). Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood. The Sociological Quarterly, 42(4), 487-510. Retrieved August 4, 2021, from http://www.jstor.org/stable/4121130

214 حوار أجرته منصة ميدان مع دكتور خليل العناني بتاريخ 2019/2/4.

الإخوان المسلمين؟ هذا التصور المبدئي الذي تنطلق منه معظم البحوث والدراسات التي تتناول شأن المرأة داخل الجماعة بافتراض حتمية وجود (قضية للمرأة) بمفهومها الجندري والحقوقي دون أن تتساءل عن مدى حقيقة هذا الوجود في الوعي النسائي الإسلامي؟ وإن وجد، ما مدى أصالته وتغلغله في الجذور الفكرية لنساء الجماعة؟ بقول آخر، هذه المعركة الجندرية الحامي وطيسها في الساحات البحثية هل تجد صداها بين القواعد الإخوانية النسائية في المدن والقرى والنجوع؟ هذه التساؤلات وغيرها لا تفيد فقط في مناقشة الظواهر من داخلها وفي إطار سياقاتها الثقافية وامتداداتها التاريخية وطبيعتها الغائية، وإنما أيضاً تمنحنا فرصة متأنية لفهم ديناميكيات الحِراك الإسلامي وموازين القوى بداخله وطبيعة التشابكات العلائقية بين أفراده في ظلّ تراتبيات هيكلية وتنظيمية معقدة.

بالعودة إلى السؤال الذي تطرحه الدراسة: كيف ترى النساء داخل جماعة الإخوان المسلمين - كأحد أكبر الحركات الإسلامية - أنفسهن؟ وكيف تنعكس هذه الرؤية على أنماط تفاعلهن المختلفة داخل الجماعة وخارجها؟

تجادل الدراسة بأن عموم المرأة داخل الجماعة لم ترَ نفسها كـ (قضية منفصلة) بالمعنى الجندري أو الحقوقي وأن التغيرات المتباينة صعوداً وهبوطاً وانفتاحاً وانغلاقاً التي طرأت على مراكزها التنظيمية وتفاعلاتها السياسية داخل الحركة خلال العقد الأخير ترتبط بما تسميه الدراسة (حدة الارتباط التنظيمي)؛ وهو ما يمكن التدليل عليه من خلال قراءة مختلفة لتطورات وتغيّرات المشهد النسوي داخل الجماعة خلال العشرية الماضية مما يساهم - وفق المعطيات المقروءة - من تلمّس ملامح مستقبل هذا المشهد النسوي حيث تختبر الجماعة بأكملها واقعاً حرجاً على المستويات التنظيمية والسياسية والأمنية لم يمر عليها من قبل.

المرأة داخل جماعة الإخوان المسلمين.. عشرية طويلة

تصف جماعة الإخوان المسلمين نفسها بأنها «فكرة وعقيدة، ونظام ومنهاج، لا يحدده موضع ولا يقيده جنس، ولا يقف دونه حاجز جغرافي، ولا ينتهي بأمر حتى يرث الله الأرض ومن عليها ذلك لأنه نظام رب العالمين، ومنهاج رسوله الأمين صلى الله عليه وسلم».[215]

---

215 موقع الإخوان - من نحن: https://www.ikhwanonline.com/

تقدّم الجماعة نفسها إلي عموم الناس وأفرادها المنضوين تحت لوائها باعتبارها «منهجاً فكرياً» بالمقام الأول تم مأسسته تنظيمياً؛ هذا التنظيم الذي اكتسب تدريجياً بُعداً اجتماعياً من خلال عمليات التربية والاحتواء التي تقدمها الجماعة لأفرادها بما يشكل عملية (انصهار كاملة) داخل إطار الجماعة.

من هذا المنطلق لا يمكن الحديث عن المرأة داخل جماعة الإخوان المسلمين ورصد وتحليل حركتها خلال العِقد الماضي دون النظر إلى طبيعة وجودها داخل الجماعة وتشابكاته الفكرية والاجتماعية وما ينتج عنه من (ارتباط تنظيمي) ترتبط حدته - سلباً أو إيجاباً - بواقع هذه التشابكات ومدى تحققها وتغلغلها في العقل الإخواني.

مكونات الارتباط التنظيمي للمرأة داخل جماعة الإخوان المسلمين:

1- البناء الهوياتي

تعتمد جماعة الإخوان على بناء هوياتي صلب يُنتج مفاهيمه ومفرداته الخاصة كما يحكم بشكل كبير التصورات الفكرية والاختيارات الأخلاقية والتفاعلات السياسية لأفرادها وِفق إطار جامع وخيط ناظم بنته الجماعة يُسمي اصطلاحاً بـ(الدعوة)؛ حيث يجمع مفهوم الدعوة المعتقد الديني والإطار التفسيري والأهداف التنظيمية للحركة، وبذلك تصبح الدعوة بسعة معناها مظلّة كبرى لأفراد الإخوان ويكون (الحس الدعوي) هو المقياس الأولي والأهم لانتماء الأفراد.

يقارب البعض هذا البناء الهوياتي للأفراد داخل الجماعة بمفهوم (التأطير/ Framing) ويقصد به «العمليات المفاهيمية التي يديرها قيادات الحركة لموائمة النماذج التفسيرية والمعتقدات الدينية وكذلك الأهداف الشخصية مع الغايات الكبرى للجماعة بهدف ضم وتجنيد أعضاء جدد تغذي بهم ديمومة وحركة الجماعة». [216]

ويقترح ويكهام مزجاً ما بين المصالح والأفكار، حيث يرى أن حركة الأفراد في إطار الجماعة، لاسيما في حالات الاستهداف الأمني، تنضوي على مخاطرات كبيرة، ومن ثمّ فإنه يمكن النظر إلى هذه الحركة بدافع «النشاط المؤطر كالتزام أخلاقي وواجب ديني يتطلب التزاماً جاداً وتضحية عميقة بالنفس». [217]

---

216 Mellor, Noha. (2017). Voice of the Muslim Brotherhood: Da›wa, Discourse, and Political Communication. London & NY: Routledge.

217 Wickham, C. (2013). The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement. PRINCETON;

إلاّ أنّ هذا التفسير العقلاني لا يضطلع بالتحليل والتفسير الكامل لحركة الأفراد داخل الجماعة، حيث تشترك عوامل نفسية واجتماعية أخرى لها دور أساسي في عملية تشكيل واتخاذ القرار، حيث تظل العوامل العاطفية والنفسية قوة قوية ومستقلة في الشؤون الإنسانية تؤثر على التصورات الجمعية وتنظم سلوك الأفراد، فيمكن النظر إلي خطاب الحركة على أنه خطاب سياساتي أخلاقي مشحون عاطفيًّا، لاسيما ونحن نتحدث عن جماعة لها قاعدة أيديولوجية وتعتمد «نظاماً تربويًّا» يبدأ من المراحل العمرية الأولى للفرد وتخضع له - حسب أدبيات الجماعة - جميع القواعد والمستويات الإدارية للحركة.

هذا النظام التربوي هو الوتد الأساسي الذي تعتمد عليه الجماعة في عملية البناء الهوياتي لأفرادها من خلال آليات متعددة منها الأسر التربوية ووسائل الإعلام المحددة التي «عملت على ربط الأفراد وإبراز انتماءاتهم نحو مجتمع متخيل واحد»[218]، وغيرها من آليات مختلفة بعضها أصيل في البنية الجذرية للجماعة وبعضها مؤقت حسب الظرف التنظيمي والإتاحة السياسية.

إذاً، كانت المرأة داخل الجماعة، شأنها في ذلك شأن الرجل، مستهدفاً رئيسيا لعملية البناء الهوياتي داخل الحركة، ليس فقط لكونها فرد عامل في الصف الإخواني ولكن لأنه كان منوطاً بها نقل تلك الهوية الدعوية إلى مجتمع الإخوان بصورة أساسية، الأسرة العضوية والأسرة الإخوانية، وكذلك التبشير بها مجتمعياً، حيث تشير الدراسات إلى أن الجمعيات الخيرية والعيادات الطبية والمدارس الابتدائية والجامعات والنوادي الاجتماعية كانت الميدان الأوسع لعمل (الأخوات) لاعتبارات مجتمعية وأمنية، ومن ثمّ فقد كان النساء دوماً مساهمين رئيسيين في عمليات التأطير والتوظيف والتعبئة.

كما تقدم، تجادل الدراسة بأن البناء الهوياتي/ الدعوي يعدّ أحد أهم مكونات (الارتباط التنظيمي) الذي يحكم علاقة الفرد بالجماعة، وأن هذه الهوية الدعوية بما تنتجه من مفاهيم تأسيسية مؤطرة لديناميكات التفاعل بين صفوف الحركة كمفاهيم (السمع والطاعة) و(الجندية والقيادة) التي تسيطر علي العمل التنظيمي كان لها اليد الطُولي في الاستجابات الفردية «لاجتهادات الجماعة» لاسيما خلال العِقد الماضي، حيث

.OXFORD: Princeton University Press. Retrieved August 1, 2021

218 حوار مع نهى ميلر على موقع جدلية: انظر: https://www.jadaliyya.com/

شهدت هذه الفترة زخماً كبيراً على مستوى التغيّرات الهيكلية و الخيارات السياسية وحتى الاختيارات الفقهية للجماعة.

2- المظلة الاجتماعية

تعتمد جماعة الإخوان المسلمين على ما تسميه أدبياتها (الدعوة الفردية) في استيعاب أفراد جدد داخل الهيكل التنظيمي للجماعة، حيث يمر الفرد بمراحل إدارية متدرجة وِفق قواعد حاكمة شديدة الانضباط تسمح للجماعة التأكد من موثوقية الفرد وأهليته الدينية والأخلاقية للولوج تنظيميًّا بين صفوف الجماعة.

تضفي هذه الآلية علي عملية التواجد داخل جماعة الإخوان أبعاداً نفسية واجتماعية لا يمكن إغفالها أو القفز عليها، بل تعدّ ضمن مركزيات الارتباط التنظيمي الذي يحكم علاقة الفرد بالجماعة من خلال شبكات تواصل شخصي واجتماعي وعلاقات صداقة وشراكة ومصاهرة تشكّل (المجتمع الإخواني) المتماسك حيث يلتزم أعضاؤه بمجموعة من الممارسات والاستعارات المشتركة. فضلاً عن الالتزام التنظيمي لضمان التواجد ضمن هذه الدوائر الاجتماعية المتقاطعة، فالجماعة لا تُشكل لأفرادها حيزاً حركيًّا فقط وإنما أيضاً محضناً اجتماعيًّا علي درجة عالية من الدعم والتكافلية.

تضمن هذه الشبكة الاجتماعية المتداخلة للجماعة الحفاظ على تماسكها التنظيمي من جهة وفاعلية أهدافها الدعوية من جهة أخرى، فضلاً عن كونها شبكة اتصالية آمنة بدرجة ما، حيث استطاعت الجماعة من خلال هذا التعاقد بين التنظيمي والاجتماعي «الحصول على المعلومات أو ما يسمي برفع الواقع، نقل المعلومات بسرعة وتنفيذها بفاعلية، ضمان الولاء المطلق لأعضائها». [219]

في ظل هذه الشبكة الاجتماعية كانت المرأة داخل الصف الإخواني الأكثر حظاً، حيث مثّل موقعها الاجتماعي داعماً مهمًّا في عملية الترقي الإداري داخل الجماعة، فتحت ضغط التخوفات الأمنية وما تخضع له عمليات التواصل من سرية نسبية كان لموقع (زوجة الأخ) بالتعريف الاجتماعي صدىً إداريًّا حيث عادة ما كان يوكل إليها مهام تنظيمية تتوافق وموقع الزوج التنظيمي، « كان هناك قدراً من الوساطة لزوجة الأخ، لكن كان

219 Yu, Zhaohui & Liu, Yaohong. (2019). Strategic Communications of the Muslim Brotherhood in Egypt. Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies. 13. 1-17.

يحكمه بالأساس الظرف الأمني فضلاً عن سهولة التواصل نتيجة للاعتبارات الشرعية التي تقضي بمنع الاختلاط إلا أن هذه الوساطة انخفضت بنسبة كبيرة مع توسع نشاط قسم الأخوات واكتمال بنائه الإداري».[220]

بطبيعة الحال لا يمكن التعميم هنا وإن كان هذا المؤشر يحمل دلالة هامة حول رؤية المرأة للجماعة ومدى تحققها من خلال هذا التداخل بين الأسري/ الاجتماعي والتنظيمي، ومدى ثقله التأثيري على استجابتها لقرارات الجماعة.

إذاً، تكوّن هذه المحاور الثلاث: البناء الهوياتي، البناء الإداري، العلائق الاجتماعية، ما تسميه الدراسة بـ «الارتباط التنظيمي»؛ حيث يجتمع الأفراد داخل الجماعة على مخطط مفاهيمي موحد وآليات إدارية واضحة وشبكة اجتماعية متماسكة، وهو ما نجادل بأنه كان الفيصل في حركة المرأة داخل الجماعة بالقبول أو الرفض أو المفاوضة علي مواقعها التنظيمية وتوظيفاتها السياسية، وأن هذا الارتباط التنظيمي لم يسرِ على وتيرة واحدة خلال العشرية الماضية نتيجة للهزات العنيفة التي عاشتها الجماعة بين صعود لقمة الهرم السياسي وهبوط لأقصي درجات الرفض والقمع الأمني. وفيما يلي رصد لديناميكيات هذا التفاعل وبواعثه من خلال مراحل زمنية ثلاث: الأولى، ترصد الفترة من (2011 حتى 2013) حيث بزوغ نجم الجماعة والوصول لرأس الدولة. الثانية، وترصد الفترة من (2013 حتى 2015) وهي الفترة التي شهدت أعلى درجات الزخم الاحتجاجي الذي أطلقته الجماعة تزامناً مع تنحيتها عن المشهد السياسي قسريًّا. أما الثالثة، (ما بعد 2015) حيث هدأت حدّة الاحتجاجات وخفتت تدريجيًّا القدرة الحشدية للجماعة ودخلت في حالة من «الجمود التنظيمي».

(2011 : 2013) .. الفرصة المبتورة

فتحت لحظة الخامس والعشرون من يناير الباب واسعاً أمام جماعة الإخوان المسلمين، كما غيرها، لاختبار شعاراتها وبرامجها السياسية في لحظة فراغ سياسي هي الأولى من نوعها تاريخياً، وبالفعل كان المجتمع المصري في حالة تعطّش لدماء جديدة تدبّ في أرضه بعد عقود طويلة من الجدب السياسي والتجفيف الممنهج لكوادر العمل العام.

220 مقابلة هاتفية مع إحدى عضوات الجماعة، بتاريخ 1 أغسطس 2021.

هذا الترقب لم يكن فقط على المستوى العام، لكنها - لحظة يناير - أطلقت كذلك رصاصة الموت - كما هو مفترض- لقناعات السرية والسمع والطاعة التي تمترست الجماعة خلفها لسنوات طويلة تحت وطأة الاستهداف الأمني المستمر والخوف المحموم من فقدان تماسك التنظيم مما حدا بها إلى تنحية مطالبات المراجعة والنقد الذاتي أمام تهديد الوجود الذي كانت تستشعره الجماعة دوماً وتنقله إلى أفرادها.

وفي مارس من العام نفسه، دشّن شباب الإخوان مؤتمرهم الأول[221]، المؤتمر الذي رفضته الجماعة لاحقاً واعتبرته غير معبر عنها رسميًّا، مطالبين بتغييرات هيكلية وفكرية واسعة من ضمنها سياسات الجماعة تجاه المرأة المنضوية في صفوف الجماعة وحقها في الوصول إلى المناصب الإدارية العُليا، مكتب الإرشاد ومجلس شورى الجماعة على وجه التحديد.

وكانت الجماعة خلال هذه الفترة قد صعّدت من وجود المرأة سياسيًّا، من خلال الدفع بوجودها حزبيًّا ضمن المكاتب الإدارية لحزب الحرية والعدالة، فضلاً عن ترشيحها على قوائم الحزب للترشح لانتخابات مجلسي الشعب والشورى.

فكيف كانت ترى المرأة داخل الحركة هذه التغيّرات، وما رؤيتها لهذا التوظيف السياسي والإعلامي لوجودها؟

تساهم الإجابة على هذين السؤالين على فهم خريطة حركة «الأخوات» داخل الجماعة ومنطلقاتها التي تحمل من (الدعوي) و(التنظيمي) أكثر مما تحمل من النسوي والحقوقي.

لطالما كانت حركة «الأخوات» داخل جماعة الإخوان المسلمين تنتمي إلى الحراك على المستوى القاعدي/Grassroots Activism، فهي تشارك في عمليات الحشد والتعبئة كما تمرّنت عبر عقود التضييق الأمني على قدر كبير من المناورات السياسية، وهو ما تؤكده[222] حيث ترى أن «قدرتنا على التعرف على النساء كقائدات في الحركات الإسلامية لا يعيقها غياب القيادة النسائية ولكن ما يُفهم على أنه يشكل قيادة داخل تلك الحركات،

221 شباب إخوان مصر يثورون على الحرس القديم. جريدة البيان. https://cutt.ly/URdpznI

222 Biagini, Erika. (2017). The Egyptian Muslim Sisterhood between Violence, Activism and Leadership. Mediterranean Politics. 22. 35-53. 10.1080/13629395.2016.1230943.

إلاّ أنه بالنظر إلى معظم ما يشكل نشاطاً إسلاميًّا ويتم ممارسته في مستويات أقل رسمية كانت النساء فاعلات مهمات فيه، ومن ثمّ فمن أجل تقدير الإسهامات القيادية للنساء الإسلاميات ينبغي إيلاء اهتمام أكبر للسياق الذي يتم فيه هذا النشاط والوظائف التي يؤديها مقارنةً بالقدرة الكلية للحركة على العمل».

ربما هذا ما يفسر بعض التصريحات التي أدلت بها قيادات نسائية في الجماعة عقب الثورة حيث رأت أن «ترتيب المرأة في السلم الإداري للجماعة لا يُعتبر دليلاً على النظرة الدونية للمرأة، فهذه جوانب إجرائية بحتة لا علاقة لها بموقف الجماعة من المرأة» [223]

إذاً، كانت المرأة داخل الجماعة، لا سيما في الأوساط الجيلية الأكبر سنًّا والتي كانت تسيطر علي إدارة مفاصل العمل النسائي داخل الحركة، ترى أنها استطاعت التحقق من خلال زخم حركتها القاعدية وما تراه الجماعة من توظيف سياسي حسب ما تمليه (مصلحة الدعوة)، مما يؤهلنا للقول بأن (حدة الارتباط التنظيمي) للمرأة داخل الجماعة في لحظة 2011 كانت لاتزال على قوتها من حيث البناء الهوياتي الذي يعلي من قيمة (الدعوة) والمفسر الأول لغالب تحركات المرأة داخل الجماعة، بالإضافة إلي (الإحكام الإداري) حيث كانت البُنى التنظيمية للجماعة مستقرة وقادرة على إنفاذ سيطرتها على أفرادها استيعاباً أو إبعاداً، فضلاً عن المظلة الاجتماعية التي استطاعت الجماعة توسعتها وتغذيتها بما أتيح لها من موارد وإمكانيات جديدة.

إجمالاً، يمكن القول أنه منذ لحظة 2011 وحتى منتصف 2013 كانت الحدة الارتباطية التنظيمية للمرأة داخل الجماعة في درجتها المعهودة، إلاّ من بعض الاستثناءات التي يمكن ردّها إلى الاختلاف الجيلي، وقد انعكست هذه الحدة الارتباطية بالتنظيم علي موقف عموم المرأة داخل الجماعة من الأصوات الثورية التي طالبت بتغييرات هيكلية وإدارية لمواقعها التنظيمية وتوسيع صلاحياتها الإدارية داخل الجماعة أو تلك التي اتهمتها بالجمود والنظرة الدونية لدورها[224]، حيث كانت لاتزال لا تري أن هذه الخطابات تعبّر عنها، بل كانت ترى أن «الالتزام التنظيمي بموقف الجماعة هو الضمان لتفادي

223 سعد، نور الهدي.للسفير العربي 17-10-2012 - المرأة داخل تنظيم الإخوان المسلمين: تبعية أم مساواة
224 عمار علي حسن للسفير العربي 17-10-2012 - المرأة داخل تنظيم الإخوان المسلمين: تبعية أم مساواة

الخلافات، حيث يجب على بعض الأعضاء التنازل عن آرائهم الشخصية، حتى وإن كانوا على قناعة بصحتها، لمصلحة نتائج التصويت ورأي الأغلبية»[225].

(2013 :2105) .. الفرصة الضائعة

بحلول يوليو 2013 انتقل الثِقل الإخواني من قصر الرئاسة بالاتحادية إلى ميدان رابعة العدوية بشرق القاهرة، ومع هذا الانتقال دخلت الجماعة في مرحلة جديدة تماماً تعرضت فيها لأعنف هجمة امنية في تاريخها، الأمر الذي كان له عظيم الأثر على موقع المرأة داخل الجماعة ومساحات الحركة والمناورة والمفاوضة داخل وخارج الجماعة.

فبدءاً من اعتصام رابعة العدوية حيث استطاعت المرأة داخل الجماعة خلال فترة وجيزة من بدء الاعتصام المندد بالانتقال العسكري للسلطة، تفعيل وجودها بإنشاء تنسيقيات احتجاجية وتنظيم فعاليات إعلامية وغيرها من نشاطات الإمداد الحيوي للاعتصام فيما بدا مرحلة جديدة تدخلها المرأة داخل الحركة.

يقارب البعض هذه المرحلة الجديدة بما يحدث عادة أثناء الثورات والحروب حيث يكون «الترتيب الجنساني في المجتمع معلقاً بشكل مؤقت»[226] حيث أدى التهديد الوجودي الذي تتعرض له الجماعة إلى تعليق البنية الجندرية الموجودة عادة داخل الحركة الإسلامية مما فتح مجالات أوسع أمام المرأة لقيادة الحِراك الاحتجاجي وكسب المزيد من النفوذ الذي كان تقليدياً حِكراً على الرجل.

وبالفعل، أخذت المرأة داخل الجماعة زمام المبادرة في بعض المساحات، وكانت عنصراً فاعلاً في عملية الصراع الدائر يومياً في ميادين العاصمة والمحافظات المصرية المختلفة بصورة جديدة تماماً على جميع أطراف المشهد بما فيهم المرأة نفسها، حيث تمكنت المرأة داخل الجماعة في أعقاب يوليو 2013 من إنشاء بنية تحتية تتمثل في إنشاء حركات نسائية فقط مستقلة عن جماعة الإخوان أو مرتبطة بها جزئيًّا بانضمام

225 سمير، ضحى. (2014). الإخوان المسلمون: سياسات الفجوة الجيلية في حقبة ما بعد الثورة، مجلة عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 9(3) 139-158.

226 Biagini, Erika. (2019). Islamist women's feminist subjectivities in (r)evolution: the Egyptian Muslim Sisterhood in the aftermath of the Arab uprisings. International Feminist Journal of Politics. 1-21. 10.1080/14616742.2019.1680304.

عدد من القيادات النسائية بالجماعة، وإنشاء لجنة من القيادات النسائية تتألف من أخوات مختارات الغرض منها تقديم المشورة لمكتب الإرشاد التابع لجماعة الإخوان المسلمين بشأن القرارات السياسية الإستراتيجية المتعلقة بالحشد وبناء التحالفات.

مما يتضح كانت حركة المرأة خلال هذه الفترة مدفوعة بالقصور الذاتي لارتباطها التنظيمي بالجماعة، حيث كان التوحد مع رؤية الجماعة للمشهد السياسي وتقييمها له هو المحرك الأساسي للمجتمع النسائي داخل الجماعة، فضلاً عن الوعي الضمني بأن هذا الموقف من شأنه الحفاظ على وجود التنظيم ومن ثمّ فإن المصلحة العليا للدعوة تقتضي في هذه اللحظة الانتقال من مواقع (الجندية) إلى مواقع (القيادة).

هذا الانتقال الحادّ كان له ما بعده، فمثلما كان وجود المرأة في قلب الحِراك بهذا الزخم والفاعلية جديداً على الجماعة، كان العنف الذي واجهته المرأة نتيجة لهذا الوجود من قتل واعتقالات جديد أيضاً واختبرت الجماعة ما كانت تخافه سابقاً وتتمترس خلفه دائماً كسبب رئيسي لعدم تصدّر المرأة العمل العام وتقلّد مناصب عليا داخل الجماعة وهو «الحفاظ على الأخوات» من العواقب الأمنية خلال عقود حكم الرؤساء السابقين على الثورة لا سيما بعد تجربة (زينب الغزالي) التي تركت أثرها في الوعي الجمعي للجماعة، الأمر الذي كان له بعيد الأثر على الواقع التنظيمي للمرأة داخل الجماعة وقناعاتها السابقة حول حقيقة هذا الخوف وطبيعة دورها المفترض .

استمر الحِراك النسائي في هذه الفترة الحرجة من عمر الجماعة على المستويين الداخلي والخارجي مع الإدراك المتنامي تدريجياً - بالخبرة العملية - الكُلفة الأمنية التي تدفعها كامرأة بالمقام الأول، الأمر الذي حاولت الجماعة التقليل من خسائره من خلال عمليات التأمين للمظاهرات النسائية والاحتجاجات والتقليل من مساحات التواجد بالشارع «فقد تجنبت الحركة إشراك النساء في الأنشطة التي توقعت ردود انتقامية من النظام عليها، أو التي كانت تحمل خطراً محتملاً يهدد خصوصيتها كامرأة»[227]، إلّا أن العِقد كان قد انفرط منها، ومع التداعيات السياسية والأمنية المتسارعة والصراع المستعر بين أجهزة الدولة وجماعة الإخوان المسلمين، استطاعت الدولة وأد التحركات الاحتجاجية تدريجيًّا مع ضغط أمني واجتماعي هائل توارت معه حركة الشارع حتي

227 نفس المصدر السابق

تداعت تماماً وأصبحت رماداً بعد نار، ووجدت المرأة داخل الجماعة نفسها أمام مجموعة من الأسئلة التي تضرب في البناء الهوياتي والتنظيمي لها، فضلاً عن الشعور العام بعدم قدرة المظلمة الاجتماعية للجماعة على حمايتها وقصورها عن تقديم الدعم المناسب لها.

إذاً يمكننا القول أنه مع بداية المواجهات الصراعية بين النظام والجماعة كان تقدم المرأة إلى الصفوف الأمامية وإدارة ملفات سياسية وتنظيمية لم تكن من اختصاصاتها السابقة بدافع من الالتزام التنظيمي الذي كان حتى هذا الوقت محافظاً على درجة نسبية من حدته الإيجابية، حيث كان التنظيم لازال محافظاً على قدرٍ معقول من تماسكه وبنية خطابه لأفراده، فكان تحرّك المرأة في مساحاتها الجديدة - كما هو مفترض - يحمل صفة (التأقيت والظرفية) التي يستدعيها الصراع، إلاّ أنه مع توالي الإخفاقات السياسية للجماعة، وغياب رؤية واضحة للحِراك وارتفاع الكُلفة الأمنية، اهتز بناء «الثقة في القيادة» وهو العمود الأساسي الذي ترتكز عليه حركة القواعد داخل الحركة وكانت بداية «الخلخلة» لهذا الارتباط التنظيمي علي مستوى قاعدي واسع لا يمكن الحكم عليه بالفردية أو الاستثناء كما كان سابقاً، هذه الحلحلة أخذت طريقها بعد ذلك فيما سنرصده من واقع المرأة داخل الجماعة ما بعد 2015.

ما بعد 2015 .. البحث عن طوق النجاة/ العودة إلى البيت القديم

دخلت الجماعة بعد عام 2015، مرحلة جديدة تنظيمية وسياسية، حيث تعمّق الانقسام داخل الجماعة وزادت حدته إلى درجة «تنافس فصيلان داخل جماعة الإخوان المسلمين من أجل السيطرة عليها»[228] فضلًا عن التراجع الشديد الذي شهدته الموجات الاحتجاجية للجماعة على الأرض والعجز السياسي الذي بدا واضحاً في إدارة مجموعة من الملفات الحيوية منها إدارة التحالفات الخارجية والدعم الحقوقي والإعلامي، الأمر الذي ألقى بظلاله على واقع المرأة داخل الجماعة وديناميكيات تفاعلها مع الحالة التنظيمية والسياسية والاجتماعية الجديدة.

وعلى الرغم من التنبؤات المتفائلة بشأن واقع المرأة وقدرتها على فرض نفوذ استراتيجي داخل الجماعة استناداً إلى المساحات الواسعة والمرونة التي أبدتها الجماعة

228 تقرير معهد كارينجي المنشور بتاريخ 2 آذار/ مارس 2016: https://carnegieendowment.org/sada/62943

تجاه حركة (الأخوات) داخلياً وخارجياً، حيث جادل البعض بأن «النساء قد كسرن حاجز الخوف بأعداد كبيرة، كما يزداد وعيهن تدريجياً بقوتهن وقدراتهن كنساء، مما سيجعل من الصعب على قادة الجماعة احتواء دور المرأة المتنامي داخل الحركة في المستقبل»[229]، إلّا أن الواقع التنظيمي الحالي للجماعة لا يؤكد ذلك، بل يكاد ينفيه، حيث عادت المرأة ضمن حالة «التجميد التنظيمي» التي تعيشها الجماعة حالياً إلي مواقعها السابقة، كما تم استبعادها من طاولة القيادة العليا وتثبيت التقسيم الجنساني الهيكلي داخل الجماعة، «اعتقدت جماعة الإخوان المسلمين أنه يمكن للمرأة أن تدعم الحركة بشكل أفضل من خلال العودة إلى دورها التقليدي داخل الأسرة، وتعزيز الدعوة وتقديم الدعم المعنوي والمادي لأسر الشهداء والسجناء وأطفالهم». [230]

بالنظر إلى تفاعل المرأة داخل الجماعة مع واقعها الجديد/ القديم وانحسار مساحات الحركة التي كانت قد أثبتت فيها فعالية عالية فضلاً عن دفع كُلفتها الأمنية والاجتماعية، فلم تكن العودة آمنة وخالية من التعقيدات والارتباك، فما بين القناعة بتقسيمات النوع الاجتماعي التي تتبناها المرأة داخل الحركة عبر عقود طويلة والتي هي جزء أصيل من بنائها الهوياتي، حيث تتكامل أدوار المرأة والرجل ولا تتساوى، لاسيما في بعض مجالات العمل العام والمستويات الإدارية العليا، وبين ما اختبرته المرأة من قدراتها وفاعليتها الحركية ضمن هذه المجالات والمستويات المحرمة وما أثبتته من كفاءة في بعض جوانبها بالإضافة إلى حالة التشظي والإخفاق التي تسيطر على إدارة الملف السياسي وغياب المحاضن التربوية، الوتد الأساسي في عملية الهندسة الهوياتية داخل الجماعة، تأثرت حدة «الارتباط التنظيمي» للمرأة بالجماعة، مما كان له أثره في ميكانيزميات تفاعلها مع الجماعة.

---

229 Biagini. (2017). The Egyptian Muslim Sisterhood between Violence, Activism and Leadership. Mediterranean Politics

230 Biagini. (2019). Islamist women's feminist subjectivities in (r)evolution.

فيما يلي نرصد أهم المتغيرات التي طرأت على التكوينات الثلاثة للارتباط التنظيمي؛ البناء الهوياتي - البناء الإداري والتوظيف السياسي - المظلة الاجتماعية.

1- البناء الهوياتي:

أدت الضربات الأمنية الشديدة والمكثفة التي تلقتها الجماعة إلى إحداث أضرار جسيمة أصابت جسم الجماعة الصلب، ففضلاً عن غياب غالب الصف الأول لقيادات الجماعة عن المشهد بفعل الاعتقالات والمطاردات، كان هناك التردّي التربوي والانقسام التنظيمي الحاد، الأمر الذي حد بالجماعة إلى «تبني مسارات ضبط النفس على أمل الحفاظ على التماسك وإعادة بناء التنظيم»[231]، لكن البناء الجديد فيما يبدو لا يقف على أرضه الصلبة القديمة، فتغيرات هائلة طرأت على بنيته الهوياتية حيث لم تعد البنية القديمة وما تقوم عليه من مفاهيم الثقة والسمع والطاعة ومقتضيات مصلحة الدعوة وغيرها من المقولات المؤسسة لأدبيات الحركة والمتحكمة في علاقة الفرد بالجماعة تُجدي في ظل المشهد الجديد ، فغياب ما اصطلح عليه داخل الجماعة بـ(القيادة التاريخية) والتي كانت تضفي بعداً «ملهماً» لعموم الأفراد يغذّي جانب الثقة في القيادة فضلاً عن نجاحها في إحكام السيطرة علي المعلومات التي يتم تداولها داخل أروقة الجماعة عبر مجموعات صغيرة ومحدودة جدًّا مما ساهم في إرساء قناعة داخلية بأن القيادة تعرف طريقها، وهو الأمر الذي تم التشكيك فيه خلال الفترة التي تلت يوليو/ حزيران 2013. لاحقاً، ساهمت الاتهامات التي تبادلها فريقي الجماعة المنقسمين حول مسؤولية فشل الجماعة في إدارة ملفاتها الحيوية ساهمت في خلخلة تصورات الأفراد عن الجماعة وقياداتها.

كذلك كانت (مصلحة الدعوة) عماد حركة أفراد الجماعة محلاً للتساؤل حول ماهيتها وحدودها ومساحات تشابكها مع السياسي والشخصي، والأهم، قيمة الفرد الإخواني رجلاً كان أو امرأة أمام نسبيتها، حيث تنامت قناعة لدى قطاع لا بأس به من الأخوات داخل الجماعة بأنه تم «توظيفهن سياسيا» من قِبل إدارة الجماعة وأن هذا التوظيف لم يؤتِ ثماره نتيجة لغياب الكفاءة في إدارة المشهد السياسي.

---

231 نفس المصدر السابق

بعد آخر يجدر الإشارة إليه متعلق بالبيئة الثقافية الحالية التي تتواجد فيها المرأة بشكل عام، والإسلاميات على وجه خاص، حيث يتنامى حديث نسوي مطّرد على المستويين الأكاديمي والحركي جعل من الحديث النسوي نقاشاً شعبويًّا تعجّ به منصات التواصل الاجتماعي وهو ما ألقي بظلاله على المرأة داخل الجماعة لا سيما بين جيل الشباب.

لطالما كان خطاب الحركات الإسلامية، ومنها جماعة الإخوان، يحمل هجوماً عنيفاً تجاه الحركات النسوية باعتبارها (أدوات تغريب) للمجتمع، وحتى مع ظهور ما يسمى بـ (النسوية الإسلامية) أوائل التسعينيات ويُقصد بها «وصف خطاب جديد لنساء مسلمات (مؤمنات) croyantes»[232]، ينطلقون من الشريعة الإسلامية وحقوقها التي يرون أن الإسلام أقرها وشوّش عليها (التأويلات الفقهية الذكورية)، وهو ما رأت فيه جماعة الإخوان تلفيقاً غير مقبول باعتبار أن مصطلحي النسوية والإسلامية يحملان تنافراً منطقياً بطبيعتهما. فحسب تقرير معهد كارنيغي الصادر عام 2006 « لم تبدُ الناشطات داخل الحركات الإسلامية جدّ مهتمات بمناقشة حقيقة وجود نسوية إسلامية من عدمها، فمفهوم النسوية بالنسبة لهنّ تعني ببساطة اعتناق فكرة شاملة غربية بشكل أساسي وأن النسوية الإسلامية لا تتعدى تغليف ذلك المفهوم بغلاف إسلامي»[233].

احتفظت المرأة داخل الجماعة سنوات طويلة بهذه القناعة، حيث لم تكن ترى حركتها في المجال العام السياسي كجزء من حِراك نسوي أو يحمل أي منطلقات جندرية، بل ترى أنه تمثّل للإسلام الصحيح الذي يرى المرأة والرجل في إطار تكاملي لا تنافسي وأن الأولوية - للطبيعة النفسية والبيولوجية للمرأة - في واجباتها الزوجية والأسرية وعملية التنشئة التربوية، ومن ثمّ كان هناك توافقاً يكاد يكون متطابقاً بين رؤية المرأة ورؤية الجماعة لطبيعة دورها وحدود حركتها، الأمر الذي اختلف نسبيًّا مع انتفاضة الخامس والعشرين من يناير حيث حدثت خلخلة جزئية لهذه القناعة. يجادل بعض الباحثين بأن «تسييس المرأة منذ انتفاضة الخامس والعشرين من يناير أدى إلى ظهور سياسة

232 لوكام، سليمة . (2015). النسوية الإسلامية بين طروحات الأنا وتصورات الآخر. الجزائر: مجلة التواصل في اللغات والأدب، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة محمد الشريف مساعديه (43). ص160.

233 أوتاوي، مارينا. عبد اللطيف، اميمة. (2007). المرأة في الحركات الإسلامية: نحو نموذج إسلامي لنشاط المرأة، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، ص 9.

جندرية جديدة بين بعض الناشطات، فعلى الرغم من أن النساء الإسلاميات لا يعرفن أنفسهن بكونهن نسويات، إلا أن هذه السياسات الجندرية الناشئة لها إيحاءات نسوية واضحة بما يعكس تبني النساء الإسلاميات للممارسات النسوية». [234]

بطبيعة الحال لا يمكننا الفصل هنا بين واقع المرأة داخل الحركة الإسلامية وواقعها خارجه، فالمعطى الجندري والنسوي أصبح حاضراً وبقوة ليس فقط في الأروقة الأكاديمية وإنما عبر خطاب شعبوي أعاد تعريف المرأة في المجتمعات العربية ومنها المصرية بصورة مختلفة عن سابقاتها، «فالنسوية الإسلامية مثل النسوية عموماً، بقيت محصورة في أوساط علمية، وفي حدود نخب مثقفة. لكن انتشار وسائل الإعلام والاتصال، وتفاعل الإنسان العربي المسلم معها جعل أصداءها تتردّد، ودائرة تلقّيها تنفتح كما صرنا نتلمس آثارها في الإبداع العربي الروائي والشعري، في كتابات الرجال والنساء على حدّ السواء، وكذلك في النتاج الفكري والثقافي العام» . [235]

هذا الوعي الجديد بالذات والذي دعمه مساحات الحركة التي اكتسبتها المرأة داخل الجماعة بعد يوليو 2013، وما تلا ذلك من غياب الرجل نتيجة للقتل أو الاعتقال والمطاردة عن أغلب الأسر الإخوانية واضطرار المرأة إلي النهوض بالأعباء المادية والنفسية لأسرتها أنتج واقعاً هويّاتيًّا مختلفاً لدى المرأة داخل الجماعة الأمر الذي قد يجعلها تعيد النظر في رؤية الجماعة لها ومساءلة تأويلاتها الفقهية والأخلاقية تجاه المرأة ومدى صحتها وعدالتها.

إجمالاً، يمكن القول بأن هذه المستجدّات انتجت (ارتباكاً هويّاتياً) لدى أفراد الجماعة في عمومها، لا سيما وأن الجماعة كانت ولا تزال مصدراً فعّالاً للتعريف الهوياتي لأفرادها، حيث تؤثر عبر تراكم سردي ممنهج، في اختياراتهم المفصلية من زواج وعمل وحتى الملبس والمظهر الخارجي، مروراً بالمواقف السياسية والخيارات الفقهية، الأمر الذي يصعب الفِكاك منه، فالفرد هنا لا يستطيع تعريف (أناته) بدونها مع الإدراك الكامل لكُلفة هذا الانتماء ودوافعه وهو ما انعكس على ردود الأفعال المتباينة شديدة الحدّية والاختلاف.

---

234 Biagini. (2019). Islamist women's feminist subjectivities in (r)evolution.

235 لوكام، سليمة . (2015). النسوية الإسلامية بين طروحات الأنا وتصورات الآخر، ص164.

2- المظلة الاجتماعية

كما ذكرنا سابقاً، كانت المظلة الاجتماعية التي تبسطها الجماعة حول أفرادها أحد المرتكزات الأساسية للارتباط التنظيمي، حيث توفر الجماعة (مجتمعا موازيًا) من أفرادها يرتبط فيما بينه بمصاهرات وشراكات وصداقات في تداخل معقد بين التنظيمي والشخصي. يوفر هذا المجتمع من خلال التزامات منضبطة بيئة تكافلية، مادية ومعنوية، تشدّ من وِثاق الارتباط التنظيمي وتعطيه أبعاداً نفسية وعاطفية تكافئ المخاطر المحتملة من التواجد فيه.

تاريخيًا، كانت هذه المظلة قشة النجاة أمام كثير من الضربات الأمنية التي تعرّض لها التنظيم، حيث استطاعت بطبيعتها الشخصانية ونمطها غير الرسمي أن تفلت من القبضة الأمنية مما كان له تأثير مباشر وحيوي في الحفاظ على التماسك الداخلي للتنظيم وكتلته الأساسية من الأفراد والعائلات والأسر الإخوانية.

إلاّ أنه يمكن القول أن كفاءة هذه المظلة الاجتماعية قد تراجعت كثيراً في الفترة التي تلت عام 2015، حيث تعرضت لهزات عنيفة، داخلية وخارجية أضعفت من قدرتها التجميعية وإن كانت لاتزال سبباً مهمًّا في مد جسر الارتباط التنظيمي عند بعض قطاعات الجماعة.

على المستوى الخارجي أدرك النظام المصري أبعاد هذه المظلة الاجتماعية ومفاصلها الحيوية الأمر الذي ساعده في توجيه ضربات أمنية محددة أثرت على فعاليتها وانحسرت مساحات تغطيتها إلى حد بعيد.

علي المستوى الداخلي تعرضت المظلة الاجتماعية للإخوان لمساءلات نقدية واسعة تتعلق بقدرتها على بسط الحماية لأفرادها لا سيما المرأة، حيث لم تستطع الصمود أمام الهجمات الأمنية، كما أنها -وهذا هو الأهم- لم تقدم دعماً كافياً أمام الرفض المجتمعي الذي كانت تواجهه المرأة داخل الجماعة من عموم المجتمع المصري إبان يوليو 2013 مباشرة والذي استمرّ لفترة ليست بالقليلة بعدها. «أتسائل اليوم بعد أكثر من سبع سنوات، إذا كانت الجماعة قاصرة على حمايتنا كنساء أو تقديم الدعم لنا في حالة

الاستهداف الأمني، فلماذا كان قرار الدفع بنا إلى صفوف المواجهة، خاصة وأنه لم يكن هناك إعداد كافي للكوادر النسائية؟».[236]

أيضاً، انعكست التشققات والانقسامات التنظيمية التي تعرضت لها الجماعة على الدعم المادي والمعنوي الذي كانت توفره المظلة الاجتماعية لأفراد الصف الإخواني، وحلّت ما يمكن وصفها بـ (العلاقات النفعية) التي ترتبط بمجموعات محدودة وِفق معطيات الولاء والانتماء لهذا الفصيل من الجماعة أو ذلك، بديلة عن العلاقات التكافلية التي كانت تضم جميع أفراد الجماعة، الأمر الذي يجعلنا نعيد النظر في مدى تعبير (التواجد التنظيمي) بين صفوف الجماعة عن حدّة (الارتباط التنظيميّ). «تعدّ الجماعة الآن بالنسبة لبعض أفرادها، خاصة الذين خرجوا من مصر، مظلة آمنة ووضع أكثر استقراراً من المجهول وعدم قدرته على رؤية أفق جديد لحياته خارج الجماعة، فالجماعة توفر له القبول الاجتماعي والسند المادي والفرص التي تضمن له بعض الاستقرار»[237].

أيضاً، يمكننا رصد تغيّر الخريطة الطبقية داخل الجماعة نتيجة لعملية «النزوح» الواسعة التي قام بها عدد كبير من أفرادها خارج مصر وغياب أغلب أفراد وقيادات الصفوف الأولى للجماعة في المعتقلات المصرية وانتقال النشاط التنظيمي ضمن نطاق جغرافي وسياسي مختلف وهو الأمر الذي لم تختبره الجماعة من قبل و كان له مردوداً واضحاً على كفاءة المظلة الاجتماعية وقدرتها على بسط دعمها على عموم الصف الإخواني، فالدعم المادي الذي كان من أوليّات وظائف المظلة الاجتماعية للجماعة أصبح مرهوناً بـ (القبول والولاء) لهذا الفصيل أو ذاك داخل الجماعة، كذلك في ظل حالة السيولة النسبية التي يعاني منها التنظيم ويحاول تفادي جريانها بالحفاظ على «الشكل التنظيمي للجماعة» اختلفت محددات (التصعيد التنظيمي) وِفق ما يفيد هذا الهدف ويساهم في تحقيقه.

---

236 مقابلة هاتفية بتاريخ 1 أغسطس2021م.

237 مقابلة هاتفية بتاريخ 5 أغسطس2021م.

الخلاصة

تجادل الدراسة بأن عموم المرأة داخل الجماعة لم ترَ نفسها كـ (قضية منفصلة) بالمعنى الجندري أو الحقوقي وأن التغيرات المتباينة التي طرأت على مراكزها التنظيمية وتفاعلاتها السياسية داخل الحركة خلال العقد الأخير ترتبط بما تسميه الدراسة (حدة الارتباط التنظيمي).

وقد أنتجت المستجدات التي تلت عام 2015 (ارتباطاً هوياتيًّا) لدى أفراد الجماعة في عمومها، مما انعكس على ردود الأفعال المتباينة شديدة الحدّية والاختلاف. هذه التغيرات المتباينة التي طرأت على المرأة داخل الحركة خلال العقد الأخير ترتبط بـ (حدة الارتباط التنظيمي) بمكوناته الهوياتية والاجتماعية. وأصبحت أمام واقع فكري واجتماعي وتنظيمي يضرب في حدة الارتباط التنظيمي ويضعها أمام خيارات محدودة في مشهد معقد لا يمكن الحكم عليه آنياً ولا الجزم بثباته واستمراريته مستقبلاً، بل يحتاج اختباره بفرضيات متعددة للوصول إلى دقائقه بما يمكننا من تحليله وتفسيره على الوجه الصحيح.

المراجع:

- أوتاوي، مارينا. براون، ناثان. حمزاوي، عمرو. (2006). الحركات الإسلامية والعملية الديمقراطية في العالم العربي. مركز مالكوم كير– كارنيغي للشرق الأوسط. نسخة إلكترونية : https://cutt.ly/mRddyUa
- أوتاوي، مارينا.عبد اللطيف، اميمة. (2007). المرأة في الحركات الإسلامية: نحو نموذج إسلامي لنشاط المرأة، مركز كارنيغي للشرق الأوسط.
- تقرير معهد كارينجي المنشور بتاريخ 2 آذار/ مارس 2016: .https://carnegieendowment.org/sada/62943
- جعفر، هشام. عبد الله، أحمد. (2000). حول التحول في حركة الاسلام السياسي في الشرق الأوسط. بيروت: مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية. ص140-150.
- علام، منى. المرأة داخل تنظيم الإخوان المسلمين: تبعية أم مساواة، السفير العربي، بتاريخ 17-10-2012.
- السفير العربي 17-10-2012 - المرأة داخل تنظيم الإخوان المسلمين: تبعية أم مساواة.
- سمير، ضحى. (2014). الإخوان المسلمون: سياسات الفجوة الجيلية في حقبة ما بعد الثورة، مجلة عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 9(3) 139-158.
- لوكام سليمة. (2015). النسوية الإسلامية بين طروحات الأنا وتصورات الآخ. الجزائر: مجلة التواصل في اللغات والأدب، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة محمد الشريف مساعديه (43) - 159-169.
- Biagini, Erika. (2017). The Egyptian Muslim Sisterhood between Violence, .53-Activism and Leadership. Mediterranean Politics. 22. 35
- Biagini, Erika. (2019). Islamist women's feminist subjectivities in (r) evolution: the Egyptian Muslim Sisterhood in the aftermath of the Arab uprisings. International Feminist Journal of Politics. 1- 21. .14616742.2019.1680304/10.1080
- Stacey Philbrick Yadav، Segmented Publics and Islamist Women in Yemen: Rethinking Space and Activism, Journal of Middle East Women›s Studies،

30-Indiana University Press، Volume 6, Number 2, Spring2011، pp. 1

- Mellor, Noha. (2017). Voice of the Muslim Brotherhood: Da›wa, Discourse, .and Political Communication. London & NY: Routledge
- Munson, Z. (2001). Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the .510-Egyptian Muslim Brotherhood. The Sociological Quarterly, 42(4), 487 Retrieved August 4, 2021, from http://www.jstor.org/stable/4121130
- Wickham, C. (2013). The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement. PRINCETON; OXFORD: Princeton University Press. Retrieved .August 1, 2021
- Yu, Zhaohui & Liu, Yaohong. (2019). Strategic Communications of the Muslim Brotherhood in Egypt. Asian Journal of Middle Eastern and Islamic .17-Studies. 13. 1

المناقشات

مدير الجلسة: د. محمد أبو رمان

محمد أبو رمان:

أرحب بحلقة الباحثين الموجودين الكرام معنا، الحديث هو عن الإسلاميين والمرأة، رغم التحفظ الذي أبدته د. آمال قرامي في ورقتها على هذا العنوان «الإسلاميون والمرأة بعد عشرة أعوام على الربيع العربي» ولدينا ورقتان قيمتان جميلتان من د. آمال قرامي من تونس، و د. ديمة طهبوب من الأردن ..

د. آمال قدمت ورقة مهمة، تناولتِ فيها العديد من الإشكاليات والقضايا سواء على صعيد إشكالية البحث العلمي نفسه في قضية الإسلاميون والمرأة أيًّا كان العنوان، وأيضاً تناولت ظاهرة مهمة وهي ظاهرة الإسلاميات التونسيات اللواتي تحدثن بصورة مختلفة عن المعتاد، عن الجدل داخل حزب النهضة في هذه الأوساط حول هذه المسألة، بروز ما يمكن أن نسميه ظاهرة النسوية الإسلامية داخل حركة النهضة أو المعتدلات كما أطلق عليهن، الجدل ما بين التيار العلماني والتيار الإسلامي..

هل لك أن تطلع الباحثين على أهم ما جاءت به هذه الورقة مشكورة؟

آمال قرامي:

شكراً د. محمد أبو رمان، شكراً للمعهد ولجميع الشركاء الذين وفروا لنا هذه الفرصة للحوار..

هذه الورقة في الحقيقة حاولت أن تنفتح على الجلسة الأخيرة، أن تكون فيها شجون البحث بمعنى إشكالية البحث، الزاوية المقاربة، محاولة نقد أيضاً ذاتي لطريقة تعامل عدد من الباحثات التونسيات مع هذا الموضوع، وأعتقد أنها على الصعيد التونسي ستفاجئ عدداً كبيراً من الزميلات والزملاء لأنه ليس من المعتاد أن يقوم الباحث أو الباحثة بالنقد الذاتي وأن يغير تموقعه في البداية.

هذه الورقة حرصت أيضاً أن آخذها من زاوية مختلفة عن المعتاد، بمعنى لن أقدم عرضاً كلاسيكيًّا أعرض فيه مشاركة النساء المنتميات إلى حزب النهضة وأنا ألح هنا على استعمال لا النهضاويّات كما هو الدارج في الاستعمال التونسي، واعتبره شكلاً من أشكال الوصم في الحقيقة، وهو يفرق ولا يقرب من ناحية التشاركية السياسية.

هذا العمل أخذت فيه الأصوات التي تغيب أو تهمش، لذلك أنا أخذت صنف من الإسلاميات في حركة النهضة اللواتي يعبرن عن أصوات مختلفة مغايرة عن المعهود، ويكسرن في نفس الوقت الصورة النمطية المعتادة من أن نساء النهضة أنهن (مجرد توابع)، وأحيانا تستعمل كلمة «الحريم» في محاولة لوصمهن بالسلبية، وبأنهن يتبعن آراء الشيخ فقط.

إذاً هذا الصوت غير مسموع في تونس في الحقيقة، لأننا نشكك في مدى قدرتهن على مواجهة هذه النظرة التسلطية في إدارة حركة النهضة، والتي بدرت إرهاصاتها في السنوات الأخيرة، وارتفعت الأصوات منتقدة هذه النوعية من التفكير، ولكن دائماً كما قلت يقع التشكيك في هذا الحس النقدي لدى هؤلاء، وحاولت في هذه الورقة أن أزعم أنني قدمت إضافة بسيطة، لماذا؟ لأنه على مستوى البحوث الأكاديمية والبحوث العلمية في تونس على الأقل أتحدث عن الكتابات باللغة العربية التي هي شبه مفقودة فيما يتعلق بنشاطيّة نساء ينتمين إلى حركة النهضة هذا من جانب، فلعل هذه الورقة تكون على الأقل بأصوات النساء تعبر عن همومهن وهواجسهن الحاضرة وأنا منذ ثلاثة أيام أعدت الاتصال بالمستجوبات لأدقق في هذه المواقف، هل ما زلن ثابتات على نفس هذه الآراء حتى بعد 25 جويلية؟ أم قد تراجعن؟ أم أيدن ذلك بقوة؟

وأعتبر أنه على الأقل ما استمعت إليه هو يبين حسرة على هذا الحزب وفرضية ماذا لو استمع إلى حس نسائي يحذر من هذا المنزع التسلطي في إدارة الحزب؟ ماذا لو استمع راشد الغنوشي إلى الأصوات الغاضبة والتي تطالبه بالإصلاح من الداخل منذ سنوات؟ لكان حظ هذا الحزب في اتجاه مختلف تماما اليوم، ولكن في الغالب أحياناً هذه الأصوات همشت ولا يؤخذ بأصوات النساء لأنه أحياناً ننظر إليها على أنها مجرد ثرثرة، وأنهن لا يفهمن السياسة من الداخل.

إذاً تقريباً هذه الاتجاهات الكبرى التي سارت عليها الورقة، ولن أدخل في التفاصيل لأن الكتاب سيكون مادة متوفرة للباحثين والباحثات للتعمق في كل مفاصل هذه الورقة.

محمد أبو رمان:

كما وعدت أنا تركت لكُن المجال، لكن سنعود لكثير من النقاط التي ذكرتها في الورقة أريد أن نسلط الضوء عليها لاحقاً. لكن أنتقل للدكتورة والصديقة ديمة طهبوب، قدمت ورقة أنا شخصيًّا كمتابع وباحث في الحركة الإسلامية تفاجأت بجرأة الورقة، جميلة جريئة، صحيح أن هنالك سابقاً من كتب عن المرأة داخل جبهة العمل الإسلامي، ولكن هذه المرة الأولى التي أقرأ فيها لقيادية من قياديات جبهة العمل الإسلامي ونائب سابق وتحدثت فيها بلغة علمية وجزء منها كان نقديًّا. أحب أن تعطي فرصة للسادة الباحثين المشاركين ليطلعوا على أهم ما جاء فيها وللحضور.

ديمة طهبوب:

السلام عليكم جميعاً، وشكراً للمعهد والرعاة الكرام على هذه الدعوة. وقد تشرفت ربما بحضور مؤتمر قبل عامين وكان يتحدث عن ما بعد الإسلاميين، والحمد لله أننا لم نصل لهذه المرحلة د. آمال ومازلنا نتحدث عن الإسلاميين في هذه المرحلة وما زالوا حاضرين بقوة في الساحة. ويسعدني حقيقةً أن أنضم إلى هذا النقاش دائماً لأني شخصيًّا معنية فيه وإن كنت لا أقاربه من الناحية التي تحدثت فيها د. آمال كباحثة وأكاديمية؛ لأن شهادتي هنا ربما من باب الخبرة والرصد للتحولات العملية على واقع الأرض وليس من باب فكري أكاديمي تنظيري، والحقيقة أن أشارك د. آمال في شهادتي من الداخل التي أسميتها بهذا الاسم، أننا الحقيقة نفتقر في جبهة العمل الإسلامي إلى التوثيق، فما زال ليس لدينا مركز بحثي ولا شهادات توثيقية ترصد لا حتى عمل الرجال ولا حتى عمل النساء خصوصاً، ويبدو عندما أردت أن أفسر هذا الأمر قلت إن المنشغل بالعمل غير منشغل بالقلم ربما، مع أن الناظر إلى القطاع النسائي تحديداً في جبهة العمل الإسلامي يرى بالمقابل أنه عمليًّا لديهم خطط للأعمال، لديهم برمجة، لديهم مدة زمنية في الإنجاز، لديهم تقديم بهذا الإنجاز. فعلى مستوى العمل اليومي والعمل السنوي، هناك خطط سنوية وعملية وتقييمية، ولكن في مستوى رصد تاريخ التحولات للمرأة

في جبهة العمل الإسلامي ليس هناك ربما شيء مكتوب، بل المكتوب ربما من باحثين إما عرب أو غربيين، وأحياناً تشوب هذا البحث الكثير من الصور النمطية التي ربما مازال يُنظر إلى المرأة ذات الخلفية الإسلامية كامرأة ليست بذاك النضوج السياسي، أو مازال امتدادها في العمل السياسي هو امتداد لعملها في المنزل بهذه الأدوار. فليس هناك ربما شهادات حية من الداخل منصفة موضوعية، وربما أيضاً من ذات التفسير أن الزهد في العلانية كمفهوم ديني انتقل أيضا إلى

الزهد في توثيق دور النساء، فلا شيء مكتوب بأيديهن إلا القليل، ولم يجمع في إطار عمل بحثي. وأنا أيضاً عندما أقدم شهادتي أقول أنّي جئت في فترة وسيطة من تأسيس جبهة العمل الإسلامي، وهي الفترة التي جمعت بين الأوائل وبين الفترة ربما الآن إن صح نعتها هي الأكثر شبابية. وكنت من النساء اللواتي حضرن مثلاً موقف عندما رفض أحد الشيوخ أن يجلس بجانب امرأة على طاولة في ندوة عامة، تخيلوا هذا الموقف أيًّا كانت اعتباراته أو تفسيراته، وبعد ذلك حضرت المرحلة التي أصبح وجود المرأة على الطاولة في أي نشاط أو في أي مؤتمر هو شيء أساسي، وهي التي تتكلم باسمها بل تتكلم أيضاً باسم الحزب، حيث أصبحتُ في مرحلة ما أنا الناطق باسم الحزب رجالاً ونساءً على حد سواء. فهذه حقيقةً كانت نقلات نوعية تدل على أيضاً انتقالات فكرية وتغيرات على مستوى الأيديولوجيا.

ولا شك أيضاً أن تغير الهيئات الإدارية، وتغير الصفوف القيادية في جبهة العمل الإسلامي بالانتقالات الديمقراطية والانتخابات، هذا ساعد على وجود أعمار مختلفة، وأفكار مختلفة، وتوجهات مختلفة. هذه الحيوية أيضاً ساعدت بالمقابل على تغير وجود وتمثيل وفعالية المرأة في الحزب، ناهيك أن المرأة رأت لها دوراً، ربما البعض ينظر إلى وجود قطاع نسائي ضمن حزب كنوع من الاستثناء ونوع من تقييد المرأة ضمن قطاع معين، ولكن أنا أعتقد أن وجود المرأة في القطاع النسائي أعطاها انطلاقة قوية، أعطاها تركيز خبراتي ومهاراتي، وأيضاً دمجها في مختلف الأطر الحزبية الأخرى، فهي لم تبقَ محدودة في إطار هذا القطاع، وإنما كان الانقطاع هو الانطلاقة، ومن ثم انتقلت إلى كل الأطر الحزبية.

الأمر الآخر، ربما ساعد أيضاً على هذا التغيير -وأنا انتبهت هنا إلى إشارة د. آمال- أنه لا يوجد أب روحي في الحزب إن جاز التعبير، بمعنى أنا ربما أزعم -ومن الجيد أن هناك أيضاً من زميلاتي من يحضرن هذه المحاضرة- أنه ليس لدينا تنظير فيما يخص الوجود النسائي في الحركة الإسلامية تحديداً، وإنما لدينا نماذج تُستلهم من كثير من الكتب في وجود المرأة، وأنا أطرح ثلاثة من المصادر التي ربما ساهمت في تغيير عمل المرأة والنظرة إلى المرأة وتمثيل المرأة، منها : «تحرير المرأة في عصر الرسالة» للكاتب عبد الحليم أبو شقة، و «المحدّثات في العصر النبوي» لأكرم ندوي، وأيضاً تحرير بعض الأحاديث التي وردت في عمل المرأة في الميدان العام. فكل هذا لا ريب أنها استعادت روح الشرع حقيقةً، وأصبح لدينا كنساء سلاح نجادل به أيًّا من كان يريد أن يقف في وجهنا أو يعيدنا إلى خطوات إلى الوراء بالسيطرة على دورنا أو على وجودنا، فهذا أنا ما أسميه بـ «التغيير التصالحي»، بمعنى أنها لم تكن هروباً، ولم يكن هناك مواجهات في المرحلة التي أنا حضرتها ما بين الأوائل والمتأخرين في جبهة العمل الإسلامي، بل كان تغييراً تصالحيًّا.

أعتقد أن المرأة تدرجت من الوجود العددي المحصور إلى الوجود الأكبر، ومن ثم إلى تبني الرجال لوجودها وتمثيلها، فهذا التغيير التصالحي هو استند إلى معايير ربما ارتضيناها حتى وإن لم نكتبها، بمعنى أنا أعتقد أن الرجل أيضاً في حزب جبهة العمل الإسلامي يعتقد أن وجود المرأة في التمثيل السياسي وبناء الدولة هو أساسي كوجود الرجل. لذلك عندما أقول أننا صحيح لا نوجد بمعايير المناصفة في حزب جبهة العمل الإسلامي كمعيار عالمي، ولكن هذا حقيقةً لا يشكل لدينا معياراً نطمح له، إن وُجد وإن سعينا، وإن انتقل العدد بشكل طبيعي و بوجود المرأة، لأن هناك محددات غير سياسية تتعلق بعدم وجود المرأة لا في حزب جبهة العمل الإسلامي و لا في غيره، وهذه المحددات السياسية في شيطنة العمل السياسي الحزبي في الأردن، أو في التخويف بالذات من العمل السياسي الحزبي ذات الأيديولوجية الإسلامية، يمنع المرأة والرجل على حد سواء، وهو يمنع المرأة بالضرورة أكثر بسبب هذه المحددات. فلذلك الوجود أحياناً لا يعتمد على أن هناك ترحيب سواء كان ترحيب شخصي أو ترحيب شرعي و ديني ومن ناحية الأيديولوجية الإسلامية، وإنما يعتمد على وجود محددات سياسية أمنية اجتماعية تمنع المرأة بشكل عام من الوجود في هذا الأمر.

أيضاً تعرّضت، أن المرأة في جبهة العمل الإسلامي لم تتبنَّ الأجندة النسوية بمفهومها الغربي، بل على العكس، حاولنا في جبهة العمل الإسلامي أن نجترح طريقاً جديداً يعتمد على الفكر الإسلامي بعيداً عن كل ما يخص الأجندة الأممية، وحتى تنسيقنا في الخارج كان مع مشابهين لنا من الذين يسعون إلى تمكين وجود الأسرة والاهتمام بالمرأة كأم وفرد وإلى آخره، والاهتمام بالمرأة كفرد من الأسرة. فاجترحنا طريقاً مخالفاً، وهذا إن كان سهلاً علينا مع الآخرين في الغرب، إلاَّ أنّه كان صعباً في داخل الأردن، لأنه يبدو أن معظم المؤسسات النسوية الرسمية أو التي تحظى بدعم رسمي هي تتبنى الأجندة الأممية كـ أجندة سيداو وكل ما يتعلق بهذا الأمر، وهذا أدى إلى افتراق داخليّ بيّن فيما يخص المرأة في جبهة العمل الإسلامي والنساء في المستويات الأخرى، ولم يساعدنا في وجود نقاط مشتركة، أو تبني أجندة مشتركة تسير بالمرأة الأردنية عموماً إلى الأمام؛ لأن الافتراق كان على درجة أننا لا نُدعا إلى نشاطاتهم ولا يُدعون إلى نشاطاتنا، وهذا كان دلالة تظهر الفراق الفكري والعملي على مستوى البرامج. هذا أدى إلى أننا نحن لا نغرد خارج السرب، وإنما اجترحنا سرباً آخراً خاصًّا بنا، وبالتالي نحن نزعم أنهم لا يمثلوننا وهم أيضاً لا يرضون بالمقابل. و لأضرب لكم مثالاً بسيطاً في المادة الشهيرة التي تم تغييرها في الأردن في قانون العقوبات وهي المادة 308 المتعلقة بتزويج المغتصب درءاً للاعتبارات الأخرى والقتل وإلى آخره، كان يُزوج المغتصب ممن اغتصبها إذا حصل تراضٍ، فكانت المنظمات النسوية سعت في سنين طويلة الحقيقة إلى حذف هذه المادة، وكان -ولن أقول انضمامنا- تأييدنا لهذا المبدأ هو من باب شرعي بحت، من باب ديني بحت، أنك لا يمكن أن تكافئ المجرم على جريمته، والاغتصاب جريمة. في الحقيقة توجهنا نحو هذا الأمر الذي انصب بالنهاية في إلغاء هذه المادة التي طالبن بها النسويات منذ فترة، كان توجهاً داخليًّا مبدئيًّا صرفاً وليس تعاونيًّا، فهذا ما حصل.

وأؤكد أنه الآن الذي ينظر إلى جبهة العمل الإسلامي وكم رشحت من النساء في الاختبار الذي ينتظره كافة المجتمع الأردني كـ الانتخابات النيابية أو الانتخابات البلدية أو اللامركزية، يلاحظ أن هناك تغيّراً في القناعات وتغيّراً في السياسات التي ترى المرأة في موقع الحدث، وقد ساعدت النساء اللواتي قُدّمن في الصف الأول بإنجازهن وعملهن على وجود هذه القناعة. فهنا قد فرضنا روح الممارسة وليس فكرة الممارسة فقط، وأعتقد أن التغيير بالعمل والتغيير بالتجربة هو الذي يوصلنا في مرحلة ما إلى التغيير بالفكر؛

فنحن لم نبدأ من رأس الهرم، وإنما ربما بدأنا من العمل بالقاعدة حتى نصل إلى القمة، وهي التغيير الفكري، وهذا الاحتضان الاجتماعي العام هو جو الورقة من تجربة عملية حاولت أن أضع فيها الكثير من الشواهد التي شهدتها أو مررت بها.

هل نحن قريبون من المناصب العليا؟

نعم، نحن قريبون من المناصب العليا لأننا نحتل الآن عدد عضوتين في المكتب التنفيذي، وهذا كان سابقاً غير موجود، والحزب الآن يسعى إلى أن تكون المرأة موجودة في كل الأطر من أعلاها إلى متوسطها إلى أدناها، وربما طرحتُ في مرة من المرات أنه ربما نصبح أميناً عامًّا للحزب، وهذا شخصيًّا أنا لا استبعده ولا استقربه، إن كانت المرأة وأقنعت من حولها ستجدنا في مرحلة ما نتكلم كأمين عام باسم حزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن.

محمد أبو رمان:

شكراً لكم د. ديمة، ونحن نتمنى أن يكون أمين عام حزب جبهة العمل الإسلامي امرأة، فهذا سيكون له تأثيرات كبيرة على تغيير الصورة النمطية.

د. آمال، أنتِ أشرت في ورقتك إلى الكثير من القضايا المهمة، وأعتقد أنها بحاجة إلى عصف فكري عميق وبحاجة لجلسات عديدة للنقاش، لكن أنا لفت انتباهي العديد من المفارقات والإشكاليات التي ذكرتها في الورقة، من ضمن هذه المفارقات أنه بالفعل حزب حركة النهضة قفز قفزات هائلة خلال سنوات الحكم بموضوع المرأة وتغيرت كثير من المعطيات، رشّح أعداداً كبيرة من النساء، صدّر أعداداً كبيرة من القياديات النسائية لكن حدثت مفارقات هنا، المفارقة الأولى التي لفتت انتباهي أنه لأول مرة أنا كشخص متابع استمع لقياديات نهضويات سابقاً يتحدثن عن مشكلة النساء القياديات في النهضة مع الشيخ راشد الغنوشي أو الأب الروحي كما ذكرتِ في الورقة، وبالتالي حدث هنا أزمة لدى هذا التيار النسوي الإسلامي إن جاز التعبير. المفارقة الأخرى التي أيضاً أشرتِ لها، كان الشيخ راشد من أجل التجميل الأكبر لحركة النهضة يفضّل النساء غير المحجبات حتى لو وصلت المحجبات عن طريق التصويت.. فهل لك أن تلقي بعض هذه السرديات أو الروايات لشخصيات قياديات نسويات بارزات خرجن من النهضة وتحدثن عن هذه التجربة؟

آمال قرامي:

شكراً على فتح المجال للحديث في هذا الإطار، لأنه أول الأمر هؤلاء القياديات ينضوين تحت تيار نقدي داخل حركة النهضة، و نجده ضمن قائمة 100 قيادي وقيادية، في هذه السنة قدموا بياناً إلى الأستاذ راشد الغنوشي يدعونه إلى الإصلاح ومراجعة طريقة تسيير الحزب إلى غير ذلك. ثم تعالت أصواتهم في وسائل الإعلام المختلفة، ولكن وسائل الإعلام لم تركز على النساء داخل حركة النهضة، النساء الرافعات للواء المعارضة أو النقد بمعنى عباراتهن أثناء الحديث مميزة؛ لأنهن يرفضن هذه السلطة الكليانيّة التي أصبحت في السنوات الأخيرة و التكلس الفكري، لأنه دائماً هناك رجوع إلى راشد الغنوشي لاستشاراته مثلاً حول قضايا مباغتة للنساء داخل ما أسميه تمرين العمل السياسي، لأنهن قبل ذلك لم يكن لديهن أي استعداد أو وعي بمتطلبات التجربة السياسية، وليس هناك أيضاً إطلاع على قضايا متعلقة بالنساء، هذا الجميع يقر به بمعنى قراءتهن حول النساء هي لا تتعدى بعض ما ورد من آراء مبثوثة في المرجعيات الإسلامية عموماً عندما كنَّ طالبات ويقرأن لسيد قطب ويقرأن للقرضاوي، بمعنى آراء متناثرة هنا وهناك حول النساء ولم تكن لديهن رؤية واضحة بنحتهن الخاص بمعنى تصورات خاصة بالنساء، جلسن وحددن مواقفهن حول عديد القضايا وإنما فوضن ذلك لراشد الغنوشي حتى يتولى هو الإجابة عن كل الأسئلة الطارئة، ويعتبرن كتبه هي المرجع الأساسي. لذلك، إذا ما أعوزهن العثور على رأي مثلاً الموقف من التناصف، لم يرد في كتابات راشد الغنوشي لأنها قضية طرحت مع المجلس التأسيسي، التناصف الأفقي والعمودي إلى غير ذلك. إحداهن مثلاً وهي آمال عزوز كانت تتحدث عن أنها تهب راكضة إلى راشد الغنوشي تطلب منه توضيحاً دقيقاً فكريًّا حول التناصف، ما هو موقف حركة النهضة عندما تُسأل؟ وكيف تجيب عن هذه الأسئلة إلى غير ذلك.

وللتوضيح التناصف هو طُرح في المجلس التأسيسي عندما نُظر في قضية المشاركة السياسية وفتح المجال للنساء، هل يكون بالكوتا الطريقة التقليدية؟ ولكن هناك تصور جديد طُرح وهو مسألة القائمة، القائمة تكون على شكل (رجل ثم امرأة ثم رجل فامرأة) بهذه الطريقة. و التناصف المطلوب في اتجاهين، أن يكون لك ما عملت به الأحزاب بمعنى دائماً أن الرجل على رأس القائمة، والمرأة هي الثانية، ودائماً بطبيعة الحال أغلب الأصوات تذهب لرئيس القائمة؛ فالمرأة تبقى دائماً غير ممكّنة إلا في صورة مثلاً أنتُخب

هذا العضو وزيراً في الحكومة، حينها يقع الشغور، فتصعد المرأة. مطالبة النسويات هي أن يتم التطبيق على أساس أن تكون رئاسة القائمة بالتناصف أيضاً، بمعنى قائمة فيها رئيس القائمة رجل وقائمة فيها رئيسة القائمة هي امرأة، ولكن ذهبت أغلب الأحزاب إلى أن تعتمد فقط طريقة (رجل، امرأة، رجل وامرأة) ورفضت الإجبار على اختيار رئيس قائمة بالتناصف أيضاً.

وهذا اللجوء إلى راشد الغنوشي باستمرار فيه اعتراف بأن الرجل لم يكن متفرغاً لهذه القضايا التي تخص النساء، ولذلك دائماً عندما تأتيه إحدى القياديات تستفسر عن موقف دقيق، وما هو الرأي الفكري الداعم والمرجعية إلى غير ذلك، كان بعجالة يعطي تصوره ويعودوا إلى أوراقه؛ هو منشغل بأشياء أخرى كثيرة لأنه جمّع كل الصلاحيات لديه، وإن كان في الظاهر هذه الصلاحيات موزعة بطريقة ديموقراطية إلى غير ذلك.

الجانب الثاني، هو اعتراف هؤلاء بالتوتر والإرباك في المواقف، فتصريحات راشد الغنوشي قد تتضارب مع تصريحات قياديين آخرين بخصوص النساء. وأحياناً راشد الغنوشي يعطي موقفاً في البداية، ثم لا ينتبه إلى أنه تناقض مع رأي آخر قاله مثلاً لصحيفة أجنبية، فلدينا مواقف مختلفة ومتناقضة أحياناً، وهنا التهمة التي لصقت بالحزب هي ازدواجية الخطاب، وأنه لم يبلور مواقف حقيقية بخصوص المشاركة السياسية للنساء، وإنما وظفهن في حملة دعائية استند فيها إلى لوبيات غربية نصحته بأن يراهن على قضية النساء في تونس، باعتبار السياق والمناخ العام في تونس التاريخي الثقافي الاجتماعي الخاص بوضع النساء التونسيات. ولذلك هو كان إذاً واعياً برهانات السياق التاريخي الثقافي الاجتماعي، وواعياً كما قلت بعلاقات السلطة كيف تتوزع في تونس، بمعنى تاريخ النسويات في تونس، يجعلهن معارضات شديدات للسياسات التي تقلص من مكاسبهن، وأصواتهن مسموعة في المجتمع وفي الحكومات المتعاقبة لهن وزن في المعارضة إلى غير ذلك. هذه الشهادات مهمة لأنها تبين لنا غياب النساء المهتمات بممارسة الاجتهاد.

محمد أبو رمان:

كان هذا السؤال عندي فعلاً لـ د. آمال و لـ د. ديمة عن قضية أين هن النساء الفقيهات المفكرات اللواتي يقدرن فعلاً أن يملأن هذه الفجوة؟ ولكن قبل أن أنتقل إلى د. ديمة، أنا متأكد أن من يستمع الآن إلى د. آمال سيجد نفسه أمام ربما مفارقة، والمفارقة

هي كالتالي.. أن الحالة التونسية تعتبر على مستوى العالم العربي حالة متقدمة بالنسبة للمرأة، سواء على صعيد فقه الأحوال الشخصية والقوانين المتعلقة، أو على صعيد المرأة، على صعيد الحركة الإسلامية، على صعيد أيضاً الاجتهاد داخل الحركة الإسلامية.

ما وصلت إليه حركة النهضة بالنسبة للمرأة تتجاوز كثيراً حركات إسلامية ما تزال مترددة في هذا الجانب، وربما ما ذكرته صحيح بنهاية بحثك في النتيجة التي وصلت إليها، أنا أتفق تماماً معها أنه في النهاية هناك سياقات اجتماعية ثقافية سياسية هي التي تفرض نفسها على الجميع، ولكن السؤال .. الشيخ راشد الغنوشي قيادي إسلامي معروف أنه ينتمي إلى التيار الإصلاحي البراغماتي والتيار المستنير داخل الحركة الإسلامية، وقدم تصورات وتأويلات متقدمة سمح لقياديات، أو كانت آراؤه تدعم وجود طبقة من القياديات التونسيات في حزب النهضة، وجدنا كيف أنه أيضاً تمردت عليه بعض القياديات لأنهن شعرن بمشكلات متعددة، التساؤل الذي يطرح هنا:

إلى أي مدى يمكن أن نصل في المرحلة القادمة؟ هل هذا الأمر طبيعي ضمن التطور للحركة الإسلامية أو الحزب الإسلامي وبالتالي سنصل إلى قياديات إسلاميات مستقلات في المرحلة القادمة يمثلن قيادة مستقلة أو يعبرن بشكل أوضح عن المرأة؟ بمعنى أن أفكار الشيخ راشد كانت جسراً للوصول إلى هذه المرحلة أم أن الشيخ راشد أصبح نفسه عبئاً على صعود مثل هذه القياديات؟

آمال قرامي:

سأنطلق مما وصلت إليه، بمعنى هذا الشعور العام لدى المستجوبات المنتقدات ومنهن المستقلات اللواتي قدمن استقالتهن من الحركة، وهن اليوم ينظرن إلى ذلك من زمن بعيد ولكن يقمن بمراجعات وهذا هو المهم، بمعنى هذا التفكير يتم بطريقة متطورة، وهن اليوم يراجعن أداءهن في السنوات الأولى في المجلس التأسيسي، وما توصلن إليه اليوم، على سبيل المثال، سؤال طرحته على جميع المستجوبات .. هل وفر لكم الحزب بامكانياته الضخمة منذ انطلاقته التدريبات، بمعنى التمكين السياسي، آليات العمل، والتدريب على استعمال وسائل الإعلام والظهور في وسائل الإعلام، الخطاب، كيف نواجه الأسئلة، علاقتكن بالنساء المنتميات إلى الشق الآخر العلمانيات، القضايا اللواتي يخضن فيها باستمرار، وغير ذلك؟

أجمعن على أن التمكين لم يقع من الحزب وإنما بفرص أتيحت لهن من المجتمع المدني، وهنا التقت المنتمية إلى حزب النهضة مع المنتمية إلى أحزاب أخرى في تدريبات وفرتها منظمات عالمية في الحقيقة الهبة التي وصلت إلى تونس في السنة الأولى من الثورة، وكل المشتغلين في الهيئات الأممية وغيرها ممن دعمن المسار الانتقالي بتمكين النساء. النقطة الأولى هي الزج بالنساء دون خبرة دون وعي بمتطلبات العمل، هكذا في غمار التجربة، وتركهن بمفردهن يخضن هذا الغمار إلى أن وصلن إلى إثبات وجودهن. اكتساب الثقة في النفس، ولكن الجميع يدرك أنه ارتكب أخطاء، ارتكب أخطاء لأن السبب هو عدم وجود تصور لأداء النساء منذ المنطلق، وغياب التصور الخاص بالنساء، وإنما غاية ما كان مستحضراً لدى الشيخ راشد الغنوشي هو التركيبة الإخوانية، بمعنى تخصيص قسم نسائي. واليوم النساء القياديات الواعيات ذوات الطموحات العالية في الحقيقة يرفضن الاشتغال بهذه الزاوية، زاوية القضايا النسائية والمسنين والأطفال والشباب إلى غير ذلك، يعتبرن أن العمل السياسي هو أهم بكثير من حشرهن في نوادي خيرية، يعتبرن التزويج وإصلاح ذات البين وغيرها وظائف أو أدوار تقليدية لا تطمح إليها اليوم على الأقل هذا الجيل وهن يقمن جسراً بينهن وبين القاعديات. القاعديات محدودات التفكير، ثقافتهن محدودة جدًّا، ووعيهن كذلك، ولكن البقية من مَن مارسن العمل السياسي عن طريق الوعي وعن طريق التدرج كما ذكرت د. ديمة والخبرة التي اكتسبنها من الميدان، وهنا أشير د. ديمة إلى أن الدراسات النسوية اليوم ونحن في الجامعات دائماً أنا ألح في دروسي على ذلك، هو أننا لم نعد نؤطر من الجانب النظري فحسب، وإنما نقول ينبغي أن نقف عند خبرات النساء، لأن خبرات النساء منطلق لصياغة نظريات جديدة تتلاءم مع الواقع، وهنا بطبيعة الحال أنا أعتقد هذا ما وفرتهُ في الورقة، خبرات النساء على أرض الميدان سمحت أولاً باختبار الديموقراطية في مسار الديمقراطية داخل الحزب.

ما يعينه هو كيف لنا أن نخوض جدل الدعاية الحزبية في الساحات العمومية ونقول نحن لدينا حزب قوي ويمارس الديمقراطية في الهياكل الداخلية وإلى غير ذلك! الأزمة كانت أزمة أخلاقية، كيف للمرأة أن تضطر أن تكذب؟ في العموم هي تدعي أن هذا الحزب هو ديموقراطي، ولكنها تعاين عن كثب خللاً في الإدارة وصل إلى حد كما تقول إحداهن، بتعويم الحزب بالمستقلات اللواتي لا يمتن بصلة لجوهر العمل الأساسي الذي انطلقت منه الحركة، وهنا يحدث الانشقاق الداخلي، لماذا؟ لأنه -وهنا لا يطرحن صراعاً

بين النساء، ولا وجود لهذا الصراع- هناك ظلم، يتكلمن عن الظلم، بمعنى الواحدة منهن لها في رصيدها النضالي الكثير، و قدمن الكثير للحزب عن قناعة، وكن يستشهدن بهذا المثال، بمعنى نغادر بيوتنا من الصباح ومنذ الفجر ولا نعود إلا في ساعات متأخرة ونقدم خدمات كثيرة للحزب عن قناعة واقتدار، بمعنى يتمرسن بالخبرة والتجربة والكفاءة. ولكن المقابل، الوافدة من بعيد التي لم تخض تجربة النضال ليس لها علم بالتدرج الداخلي في مختلف الهياكل، لم تختبر مثلاً مجلس الشورى والحركة السياسية وكيف تمر، نرى أنها تقفز وتعلو الدرجات وتنصب في مواقع صنع القرار، والحال أنها ليست بالكفاءة، المعيار لم يكن الكفاءة، ولكن وصلت إلى حد أنه هو آلية لإسكات المتمردات ومعاقبتهن على رفع الصوت، هذا من جانب. ثم من جانب ثان، هو شكل من أشكال أيضاً إظهار أن الحزب في صورة عصرانية أو حداثية، إلى درجة أننا نعرف في الانتخابات البلدية مثلاً أن الشقراء المتبرجة التي كانت ترتدي بنطالاً ممزقاً بالموضة العصرية وكانت هي على القائمة ومرشحة حركة النهضة، والجميع كانوا مستائين ويسخرون مما وصلت إليه النهضة في إخراج هذه الصورة. هذا ما يشعرهن بالقمع من جانب، «التسلط» -هذه كلماتهن- من قبل راشد الغنوشي والبطانة التي تحيط به، رفض فكرة الإصلاح، رفض الانتقادات الموجهة له، يعتبر نفسه أنه الرأس المدبر فقط، ثم يطلب من النساء أن يكن خانعات لفكرة الطاعة، الجميع يطيع. وهذا هو وجه المفارقة أن النساء عندما دخلن إلى ممارسة السياسة دخلنها عن قناعة بأنهن بالفعل سيخضن التجربة الديموقراطية، صدقن - كما تقول إحداهن- الوهم الذي قيل لهن. إذاً فعن طريق الممارسة هن اكتشفن أن النهضة حزب لا يختلف عن سائر الأحزاب التونسية التي وضعت تحت محك التجربة، فاكتشفن جميعاً أن الديمقراطية تقف عندما يتعلق الأمر بمواقع قيادية للنساء، ومزاحمة النساء أو «النسوان» للرجال في مجال يحتكره الرجل، وهو مجال السياسة، يبقى مسألة عويصة بالنسبة لجميع الأحزاب في تونس، وإن ادّعى أغلبها أنها ديمقراطية حداثية تقدمية وإلى غير ذلك.

محمد أبو رمان:

شكراً جزيلاً د. آمال وضحت الصورة بشكل معمق من بعض القضايا والإشكاليات داخل حزب حركة النهضة. د. ديمة أكثر من سؤال، لكن من وحي ما ذكرته د. آمال، هل

نحن نتحدث عن مساحيق نسائية في حزب جبهة العمل الإسلامي؟ بمعنى قياديات فقط منفصلات عن القاعدة، بمعنى أن هناك توافق ما بين نساء قاعدة الحزب والقيادة وهنالك تطور في الوعي المشترك، أي أنه ليس مقتصراً على د. ديمة طهبوب ولا د. حياة المسيمي النائب السابق ولا على قياديات مارسن العمل السياسي، وأن هناك تطوراً في الوعي لدى المرأة في حزب جبهة العمل الإسلامي، أم أنهن فقط مثلما صرن في تونس ثمة مجموعة من القياديات بدأن يخرجن خارج السرب قليلاً -ولا قدر الله- ستجدين نفسك في يوم من الأيام مثل المتمردات كحزب النهضة في تونس؟

ديمة طهبوب:

حقيقةً ولأكون منصفة فأنا لا أتحدث عن يوتوبيا أيضاً في جبهة العمل الإسلامي، ليس العالم مثاليًّا، وما زال هناك نساء ورجال في الاحتكاك الدائم ما بين الحركة الإسلامية وذراعها السياسي، مازال هناك رجال ونساء لا يرغبن بعمل المرأة في ميدان السياسة بالمطلق، ولا حتى وصول هؤلاء لمناصب قيادية ولا غير ذلك، يعتبرون أن المرأة تقوم بدور كامل في المجال الدعوي في المجال التعليمي في المجال الإغاثي كما ذكرت، والحقيقة أنا ربما د. آمال أنظر إلى هذا الأمر أن الانتقال في التدرج لدينا من خلال النساء في الحركة الإسلامية في الأردن هذا ساعد إلى سلاسة الوصول للمناصب السياسية والقيادية، لماذا؟ لأن المرأة في مرحلة ما، وبالذات في فترة الأحكام العرفية التي ربما ليس فقط حيدت وإنما أوقفت العمل السياسي بالمجمل، مازالت المرأة تستطيع أن تعمل في خلال هذه الأطر الاجتماعية والأطر الإغاثية، وهذه المعاركة للمجتمع، وهذا الاختلاط مع المجتمع لا شك أنه صقل الخبرات النسائية، وبالذات أن المرأة عادة حتى عندما تذهب إلى السياسة تظهر الدراسات أنها تهتم بمجالات لصيقة بالتعليم والصحة وبالفقر وما إلى ذلك، وهذه الخبرة التي بنتها المرأة في الأطر الاجتماعية والاغاثية ساعدتها على تبني هذه القضايا بشكل قوي وبشكل معمق عندما وصلت إلى المراحل السياسية. فأعتقد أن هذا التسلسل دائماً كان موجوداً وهو الذي ساعد إلى الوصول إلى قناعات لدى الرجال ولدى النساء أن المرأة قادرة كما سدت في مرحلة ما في المجال الاجتماعي أو في المجال الإغاثي أو في المجال النقابي، بمعنى حتى المرأة قبل أن توجد في السياسة وجدت في النقابات والنقابات مسيسة عندنا في الأردن، هي لا تهتم فقط بالشأن النقابي

بمعنى الهندسة بالمهندسين والأطباء بالأطباء، لا، هي أيضاً لديها مواقف سياسية، فالمرأة عندما وجدت في النقابات كانت الانتقالات شبه طبيعية شبه مرحب فيها أيضاً، صعدت بعض القوانين السياسية مثل قوانين الكوتات على أيضاً وجود ثابت وبنسبة ثابتة للمرأة، فأعتقد أن هذه السلاسة في الانتقال، وهذه الخبرة التي وفرها الميدان الاجتماعي والإغاثي ساعدت الجميع على الوصول إلى أننا إذا استعدنا روح الإسلام الممكّن للمرأة سياسيًّا، فمن الطبيعي جدًّا أن توجد المرأة في المكان السياسي أو في القيادات السياسية.

الأمر الآخر، نحن الآن نتحدث عن أطر حزبية، هذه الأطر الحزبية لا تتبع لأهواء فلان وفلان حتى وإن كان الأمين العام، نحن كما لدينا لجان متعددة في المجالات المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لدينا لجنة هي لجنة علماء حزب جبهة العمل الإسلامي، وهذه اللجنة للعلماء عندما نحتاج إلى مواقفها الشرعية فيها من الشرعيين والشرعيات بمعنى دكاترة الشريعة من النساء وكذلك من الرجال، هي تعطينا كل ما نحتاجه من فتاوى حتى فيما يتعلق مثلاً بقانون الأحوال الشخصية، هذا القانون في الأردن مازال يستند إلى الشريعة، فعندما كنا كنواب استمعنا إلى آراء لجنة علماء الشريعة الموجودين لدينا رجالاً ونساءً تبنينا هذه الآراء عندما صوتنا سياسيًّا على هذا القانون، فلدينا في الحزب أطر مرجعية لا تخضع لرئيس فلان ولا لرؤية فلان.

أيضاً لدينا نظام أساسي، هذا النظام الاساسي الجيد فيه أنه يعدّل كل فترة، فبالتالي مثلاً في الوقت الذي كانت المرأة في الفترات الأولى من عمر الحزب ليست موجودة في الأطر التنفيذية، أصبحت الآن في الأطر التنفيذية، وتمت أربع مراجعات أراها دفعة قوية للنساء منها أولاً تحديد نسبة لوجود النساء في مجلس الشورى وهو المجلس الذي يتخذ القرارات القيادية في الحزب وهذه النسبة لا يجب أن تقل عن الثلث، وأيضاً إفساح المجال للمرأة بالمنافسة، بمعنى مفتوح أمامها الفرصة التمييزية أو ما يسمى بالتمييز الإيجابي وهي الكوتا وأيضاً مفتوح أمامها الفرصة للتنافس، وكذلك وجود عضوية رئيسة القطاع النسائي في المكتب التنفيذي وهو الإطار الأعلى، والحاكم إن جاز التعبير في الحزب مع وجود نساء أخريات، بمعنى لا نريد امرأة واحدة فقط نجمل فيها المشهد العام الموجود على الأغلب رجال، لا، نحن نريد لا يقل عن اثنين، منها رئيسة القطاع النسائي وعضوة أخرى وربما عضوة أخرى إذا كان ذلك موجوداً.

أيضاً انتخاب النساء دون كوتا في المناطق وفي فروع الحزب، هذا مهم جدًّا ونسعى للبحث عن عضوات، ونحن دائماً مكلفين بالبحث عن أعضاء جدد وعضوات جديدات، وبالتالي حتى نرفع نسبة التمثيل النسائي. هذا كله أدى إلى أن يكون لدينا وجود ثابت وليس وجود نبحث فيه عن فسحة أننا نحن مقابل كل خمسمئة رجل مثلاً لدينا مئتين سيدة، لا، نحن في عمل نشط لضم عضوات جديدات إلى الحزب ولكن لا أخفيك مازال الآن الوضع ليس ما نصبو إليه لأن المحددات التي ذكرتها وهي خارج إطار الحزب وخارج إطار عمل السياسة وهي في الغالب محددات أمنية لا تشجع النساء أن ينضممن إلى الحزب، وأغلب العضوية الآن ربما تكون إما بامتداد الزواج أو بامتداد القرابة أو بامتداد النسب أو بامتداد البيت، هذا أغلب ما لدينا الآن، ولكن هذه العضوية الفردية التي تستطيع أن تنضم إلى جبهة العمل الإسلامي، وتتحمل الضريبة السياسية من التضييق على العمل العام، وربما التضييق في الفرص، وحتى أحياناً على السفر والمتابعة أيضا للأهل، تخيلوا أنه إذا وُجدت المرأة ربما في حزب جبهة العمل الإسلامي الأذى قد يصل إلى أهلها وإلى أقاربها، فهذا كله بالتالي كثير من النساء لسن مستعدات لدفع هذه الضريبة ما لم يكن هناك تأييد عائلي واحتضان عائلي لهذا الأمر، فكثير من النساء مازالت العضوية حتى الآن محصورة في هذا الجانب.

التغيير عندنا أعتقد أنه تغيير مبدئي وذاتي ومن الحزب وليس التغيير لرد الشبهات، بمعنى نحن مازلنا نقول أننا إلى الآن لم نصل إلى الوضع المثالي، ولكن نحن لا نضع الأجندة مثلما قلت لكم الأممية سواء في المناصفة أو في المثالثة أو في استخدام كل المصطلحات الذكورية والجندرية والمساواة الجندرية، ليست هذه المرجعية التي تشجعنا على التغييرات الداخلية، التغييرات الداخلية هي مبدئية وليست لرد الشبهة، والأمر ليس متروكاً لرغبة فلان، التغيير ليس متروكاً للرغبة ولا الأهواء، وإنما هناك برامج ، تغييرات في الأطر الحزبية، تغييرات لدينا محاكم داخلية نستند إليها، تخيلوا لو أرادت شخصية أن تعترض يمكنها أن ترفع قضية داخلية في المحاكم الداخلية للحزب و تعترض على الأمين العام وعلى من تريد. كذلك لدينا برامج للتأهيل القيادي، فالأمر أيضاً ليس متروكاً للمؤهلات الشخصية الفطرية لدى شخصية نسوية، وإنما لدينا برامج تأهيل قيادية مطروحة في أجندة كل عام، بحيث يكون لدينا صف أول قيادي وصف ثاني قيادي، وهذا شيء مهم، و بما أن الدكتورة التي كان لها تأثير متواجدة معنا الآن زميلتنا النائب

السابق حياة المسيمي كان لها دور في برمجة هذا العمل بحيث لا يكون متروكاً للرغبة الشخصية ولا للحاجة، وإنما لدينا برنامج قيادي لتأهيل القيادات في العلم بالشأن الداخلي الأردني الدستور والقانون والتطور السياسي في الأردن والأحزاب الأردنية وأيضاً بالقضايا النسائية الداخلية، فنحن عندنا فريق يتابع مثلاً في الأمم المتحدة برامج كـ سيداو وما إلى ذلك وينسق مع بعض المنظمات الكاثوليكية المتعلقة بالأسرة والطفل، فلدينا الأمر لا يتعلق بالعودة إلى نظرية الحزب في سيداو مثلاً، لا، نحن متابعون لكل ما يتعلق بالمستجدات فيما يتعلق بالمرأة وقضايا العنف والعهود العالمية لحقوق الإنسان وما إلى ذلك، ولدينا أيضاً الطرح المقابل سواء في نقاط التوافق أو نقاط الاعتدال.

للأمانة وسوف أطرح هذا الأمر في النساء و حتى الرجال إلى الآن مازلنا طيفاً فكريًّا واحداً بمعنى د. آمال ربما من الصعب الآن أن تجدي عندنا في قوائم السيدة غير محجبة، ليس لأننا نعارض ولكن لم يحدث أن تقدم لنا مثلاً سيدة غير محجبة قالت لنا أنها تود أن تصبح عضواً في جبهة العمل الإسلامي وكذلك حزبنا بالمقابل لا يعارض مثلاً وجود المسيحيين وسبق أن كان عندنا عضوَين مسيحيين، ولكن بسبب ضغوط مختلفة استقالوا من الحزب. فالأمر ليس أننا نعارض وجود الأطياف الأخرى أو الآخر ربما يكون مخالف إما في الهيئة أو في بعض الأفكار لنا، ولكن الحالة الحقيقية الواقعة الآن أننا طيف سياسي متشابه، بعضنا يميني قليلاً إن جاز التعبير، ولكن الأغلب هو في الوسط ويعتنق روح الإسلام في النظر إلى المرأة ووجودها الأصيل وليس وجود التجميل وليس إفساح الفسحة وليس السقف الزجاجي، نحن نعتقد أن سقفنا السماء وليس هناك ما يسمى بالسقف الزجاجي glass ceiling الذي يمنعنا ولكن ليس لدينا حرب في الحقيقة، وأنا أعتبر ربما هذه حالة صحية، ليس لدينا حرب البحث عن المكان أو فرض المكان، وإنما هو تغيير طبيعي داخلي يتم بمكاسب صغيرة.

محمد أبو رمان:

لاحظي د. ديمة بأن كل النقاش ما يزال في وضع المرأة داخل حركة الاسلامية، مثلاً لدينا إحداهن عبر Facebook تطرح سؤالاً، ماذا عن النسوية التأويلية؟ بمعنى أنه هل هناك اجتهادات وأفكار نسوية إسلامية تطرح في قضايا متعددة، بمعنى صوت المرأة في هذا الجانب؟وسأعود إليه لاحقاً.

- تعقيبات الباحثين الحضورعلى أوراق الباحثين المشاركين:

ديمة كرادشة:

أنا قد أستطيع مناقشة موضوع النسوية كإطار فكري وأيديولوجيا. د. ديمة في طرحك لدور المرأة في الحزب هو عبارة عن دور متميز ودور متقدم، وأنتِ قمتِ بخطوات سباقة في هذا المجال، لكن أنا أريد أن أقف عند مداخلة لك عندما قلتِ أنه كان بأيدينا سلاح رجعنا له فيما يتعلق في قراءات أو مراجع فقهية، كـ تحرير المرأة في عصر الرسالة، والمحدثات، الفكرة الأساسية دكتورة في بناء منظومة أيديولوجية متخصصة فيما يتعلق بالنسوية الإسلامية، هذا هو محور النقاش، من الممكن أن تصلي لتكوني رئيس حزب، لكن هذا لا يكفي، لأنه لابد أن نحمل أيديولوجية معينة فيما يتعلق بالنسوية الاسلامية.

طبعاً نحن بهذا السياق نتحدث عن النسوية في إطارها الأيديولوجي وليس المشيطن اليوم في الأردن، لكن النسوية هي إطار فكري متعدد الأطياف، وبالتالي هناك قضايا مفصلية عندما نريد التحدث بإطار نسوي، هذه القضايا المفصلية تتحدث عن التمييز ما بين الرجل والمرأة بكل الأديان، و لا أتحدث عن دين محدد، القضايا المفصلية كما تحدثتم بالأحوال الشخصية، الزواج مثلاً، تعدد الزوجات والتي فيها اختلاف لنفس المرجع ما بين المشرق العربي والمغرب العربي، موضوع الحجاب، موضوع السفر، موضوع الولاية، اليوم هناك على مستوى الوطن العربي و د. آمال قد تأيدني، مجموعة من الباحثات النسويات المصدر والمرجع الرئيسي هو القرآن الكريم والفقه كـ د. أميمة أبو بكر بتونس وغيرها . وبين يدي كتاب جدًّا مهم «القوامة في التراث الإسلامي»، فالسؤال هو أنا يهمني كفكر كأيديولوجيا ،أين أنتم اليوم مما يطرح في الحراك النسوي في الأردن؟

لأنّي لاحظت بتعليقك بموضوع الأجندات النسوية الغربية، وأنا اعتبر نفسي ناشطة ومتابعة للشأن النسوي في الأردن والنسائي وهنالك فرق بين المصطلحين. نحن نحافظ على خصوصية المجتمع الأردني ومحافظته على الأسرة، وبغض النظر الدين المسيحي والدين الإسلامي نحن لا تفرض علينا، هذه أحياناً الاتهامات قد يكون تكرارها يشوّه الصورة، كما قلتِ رجال دين مسيحيين ومسلمين يقفون في بعض القضايا التي لا تتلاءم مع خصوصية المجتمع الأردني، فموضوع الأجندة الأممية هي مرجعية لا نغفل عنها، لكن ونحن اليوم في عالم مفتوح لا نقدر أن نقول «لا نريد سيداو»، أنا أتذكر

الأستاذة نوال الفاعوري قامت بمراجعة مفصلة لموقف الدين الإسلامي من سيداو، لماذا لا يعاد هذا العمل الفكري لنكون يداً بيد، وليس كل طرف يذهب باتجاه معين؟

فالفكرة الرئيسية، موضوع الفكر النسوي بحد ذاته والذي يساعد للدفع بحركة المرأة في أي حزب أو بحزب جبهة العمل الإسلامي.

هشام جعفر:

أنا أود أن أشكر الأستاذتين على الورقتين المتميزتين لولا قدر من التبشير في ورقة د. ديمة، لكنهما وضعا أيدينا على التشكيلة الأساسية الموجودة في هذا الموضوع بمنتهى الصراحة والوضوح، ودعوني أقول كيف نفكر في الموضوع؟ لأن هذا سؤال طُرح مبكراً عام 2011 في مصر، وأتصور من الواضح أنه ما يزال مطروحاً ، وهو العلاقة بين الديموقراطية في المجتمع بمؤسساته المختلفة والديمقراطية السياسية، في وقت مبكر أدركنا هذه الإشكالية كمؤسسة وكفريق يعمل في هذه المساحة وسعى بشكل حثيث أن يتم تجذير الديمقراطية السياسية فيه من خلال جذرها المجتمعي، لأنه لا يمكن أن تتصور أن تكون لديك ديموقراطية على المستوى السياسي دون أن تكون مؤسسات المجتمع الأساسية وخاصة مؤسسة الأسرة والعلاقة بين الذكر والأنثى في هذا المجتمع ودون أن يكون هذا هو الإسناد الحقيقي لمسألة الديمقراطية السياسية. وقد يكون هذا الإشكال د. آمال لمسته بقوة فيما يتعلق بمسألة إنصاف النساء أو وضعية النساء النهضاويات أو في داخل النهضة، والعلاقة بمسألة الديمقراطية في داخل الحزب و أتصور أنها مسألة مهمة.

أيضاً من ضمن القضايا، و كثير من القضايا طرحتها الورقة، مسألة تسييس قضايا المرأة هي أيضاً من ضمن الإشكاليات التي كانت مبكرة في مصر ومازالت قائمة حتى الآن لأنها تؤدي إلى مساحات الاستقطاب، وهي لا تناقش القضايا بشكل حقيقي وبشكل جذري. أيضاً من ضمن القضايا الأساسية التي لمستها وقد تكون بشكل أكثر بروزاً فيما يتعلق بورقة د. ديمة هي مسألة المرجعيات وتعددها فيما يتعلق بمسألة إرداف المساواة أو أيًّا كان الهدف أو المسمى الذي تستخدمه، هل هو انصاف أو مساواة أيا كانت هذه المسميات الموجودة. تعدد المرجعيات والعلاقة فيما بينها، نحن لدينا مرجعيات متعددة،

وللأسف حالة الاستقطاب لم تسمح بأرضيات للحوار الحقيقي بين هذه الحركات التي تصدر عن مرجعيات متعددة، وهذا أيضاً من ضمن القضايا.

مسألة السياق وتأثيره، د. ديمة وأيضاً د. آمال تحدثتا عن السياقات وتفسيرها، سياقات متعلقة بمسألة الطبيعة الأردنية والمجتمع الأردني المحافظ مقارنة بالمجتمع التونسي الذي حققت فيه المرأة مساحات مختلفة. وهنا سؤال أيضاً متعلق بمسألة ما هو دور الحركات الإسلامية؟

وهنا المسألة الأيديولوجية الرسالية، هل هي تخضع لهذه السياقات وسقفها هذه السياقات؟ لأن د. ديمة تحدثنا عن الحركة الإسلامية أو الحزب الإسلامي من الداخل، كيف كانت وضعية النساء في داخل الحزب الإسلامي، لكن السؤال الأساسي في جواركم حركة الإخوان المسلمين، ما هو تأثير هذه الرؤى المستنيرة على حتى حركة الإخوان المسلمين؟ لأن الهدف الأساسي هو أن يحدث تغيير حقيقي في المجتمع كما قلت مرتبطاً بمساحة العلاقة بين المسألة الديمقراطية على المستوى الاجتماعي في داخل المجتمع، وأيضاً على المستوى السياسي. مسألة أخرى من ضمن المسائل الأساسية التي اشتغلنا عليها لفترة طويلة، هي مسألة تعود أيضاً لاختلاف المرجعيات، غياب ما يمكن أن نطلق عليه السياسات العامة بمعنى هل السياسات العامة –ولدينا مثال في تونس والأردن من وصلوا إلى الحكم في بعض المستويات وفي تونس بشكل أساسي- متعلقة بوضعية النساء قد تغيرت أو لم تتغير؟ لأن هناك غياب حقيقي فيما يتعلق بمسألة السياسة عن الحديث حول السياسات العامة والسياسة هي السياسات العامة، وأنا اشتغلت على هذا المدخل لفترة طويلة لصياغة مشروع للحوار بين الأطراف المتعددة من منطلق السياسات العامة لأني أتصور أن مدخل للسياسة العامة مدخل بالغ الأهمية لوضع المشكلات الحقيقية الغائبة في المجتمع على أرضية النقاش، غائبة لأنه للأسف يتحول النقاش إلى نقاش ثقافي ايديولوجي، وهذه مسألة تصادر في أحيان كثيرة مقتضيات الواقع.

قضية أخرى لم أشهدها في الورقتين، وأتصور أنها قضية بالغة الأهمية، هي مسألة ما أطلق عليه نموذج الانتفاضة العربية، الانتفاضات العربية منذ 2010 و 2011 قدمت نموذجاً مختلفاً فيما يتعلق بقضايا المرأة. قد نتحدث عن نسوية لا مرئية، قد نتحدث

على أن تكون ذاتك، وهذه مسألة مهمة، ولذلك وجدنا انعكاسها في مسألة الحجاب أو خلع الحجاب على الأقل في مصر -أن تكون ذاتك- متجاوزة لفكرة الثنائية ذكر وأنثى نحو فكرة المواطنة، وهنا مسألة مهمة جدًّا في الورقتين، وأتصور أنها تدخل في صلب النقاش وفي صلب المنهجية التي يجب أن ندرس بها الحركات الإسلامية ومهمة للحركات بشكل عام هي مسألة الممارسة، نحن في أحيان كثيرة في تحليل المواثيق الفكرية المتعلقة بهذه الأمور، وأتصور أن المواثيق الفكرية غير دالة قد تدل على بعض الجوانب لكنها لا تدل بأي حال من الأحوال وإنما الممارسة الواقعية التي تجري، وهذه النقطة د. آمال و د. ديمة لمستاها بعمق، يجب أن ينصب اهتمامنا البحثي على الممارسة، لأنه في الانتفاضات العربية، الممارسة هي التي غلبت وتجاوزت الإيديولوجيا وتجاوزت بكثير النقاشات الفكرية التي كانت موجودة على الساحة الإعلامية ولكنها تجاوزت على مستوى الواقع. وهنا نقطة لمستها د.آمال لأنها مسألة بالغة الأهمية أيضاً في مسألة الممارسة يجب أن نضعها في إطار مقارن، هل الحزب الإسلامي فارق عن الأحزاب الأخرى أم مشابه الأحزاب الأخرى؟ لأننا هنا نستدعي ما يمكن أن نطلق عليه الطبيعة السلطوية والطبيعة التي تسيطر على مجمل الأحزاب أو الممارسة السياسة، أنها تضع ما يتعلق بمسألة السلطوية في المجتمع التي تمتد في مساحات مختلفة ويكون لها تأثير في الحزب السياسي، في الأسرة، في مؤسسات المجتمع.

وأود أن أختم بقضية عملنا عليها بعمق وهي مسألة النسوية الإسلامية، وأتصور أنها هي مسألة تستحق نقاش مستقل لأن هذا جزء أو تبدّي من تبديات ما يمكن أن نطلق عليه الحالة الإسلامية، واشتغلنا على وثيقة أطلق عليها وثيقة الأزهر فيما يتعلق بحقوق المرأة في مصر، والملاحظة الأساسية أنه حصل شكل من أشكال التوافق بين المؤسسة الأزهرية والإخوان المسلمين على رفض هذه الوثيقة، وهذه مسألة يجب أن نتوقف أمامها، لا يهمني هنا دلالة الموقف في أن مساحة المحافظة تمتد إلى مؤسستنا المختلفة ويكون لها تأثير فيما يتعلق بقضايا النساء، وهنا أثني على المصطلح الذي استخدمته د. آمال، نحن نستخدم مسألة النساء، لأن مسألة النساء تستدعي أيضاً فكرة التعدد، فكرة التنوع، وفكرة أن النساء ليسوا كتلة واحدة مع الإسلاميين، والآخرين ليسوا كتلة واحدة، وإنما هناك تعدد في داخلهم، و أيضاً مسألة النساء، لأن هذه مسألة مهمة جدًّا أن هناك أصوات نسائية كثيرة في المجتمع مهمشة لاعتبارات متعلقة بأوضاع

اقتصادية واجتماعية وتعليمية، وهنا أصواتهم غير حاضرة في المشهد السياسي، وغير حاضرة أيضاً في أجندة الأحزاب السياسية المختلفة وأجندة الإسلاميين أيضاً.

محمد أبو رمان:

ملاحظاتك غاية في الأهمية د. هشام جعفر، ذكرتني بعبارة في الأردن عادة يستخدم مصطلح «الدولة العميقة» في الأردن صار يستخدم مصطلح «المجتمع العميق»، ويمكن أيضاً له دور كبير في عملية الإطار...

عبدالرحمن الحاج:

أولاً أنا أشكر د. ديمة و د. آمال على الورقتين المميزتين فعلاً...

قليل من المرات يمكن للإنسان أن يقرأ الحركة من الداخل أو من خلال الممارسة في الحركة الإسلامية، هناك دائماً سعي لقراءة الحركة الإسلامية من خلال منظور خارجي أو من خلال الخطاب مثلما أشارت د. آمال أيضاً في مقدمة ورقتها.

بالنسبة لـ د. ديمة، أنا لو كنت غير متخصص بالإسلام السياسي أو لا أعرف أحوال الإسلام السياسي لربما اندهشت من المكاسب التي تتحدث عنها د. ديمة، وهي مكاسب يفترض أن تكون بديهية بمعنى أن يكون للمرأة قدرة على التنافس، وأن يكون للمرأة قدرة على الوصول إلى مكان، وأن تغييرات جوهرية حصلت من خلال السماح للمرأة بأن تكون عضواً في المكتب التنفيذي وغير ذلك، حقيقةً تبدو هذه المسألة لو كانت خارج السياق الإسلامي بديهية للغاية، إضافة إلى أنه من الواضح أن هذه جملة المكاسب التي حصلت في الحركة الإسلامية في الأردن هي مكاسب تنظيمية في الحقيقة، هي مكاسب صاحبها تغير على مستوى خطاب المرأة داخل الحركة نفسها، بقي الخطاب هو نفسه، بقيت المرجعية لهذا الخطاب هي نفسها، وأصبح هنالك مشكلة أن الممارسة تتقدم على الخطاب، قد يكون مع الوقت هذا يقود إلى صياغة خطاب جديد يتعلق بالمرأة، لكن بالنظر لطبيعة المجتمع الأردني، والنظر أيضاً إلى أنه حتى الخطاب السياسي للحركة مرتبط بخطاب فقهي إسلامي مصنوع ذكوريًّا هنالك معضلة كبيرة في تحقيق تقدم على مستوى أيديولوجيا النسوية. ربما فيما يخص المرأة في تونس، الوضع مختلف لأن التأسيس للخطاب الإسلامي بالمرأة داخل الحركة قادم من خارج الفقه الإسلامي

بالكامل، وبالتالي إلى حد ما تم مواءمته مع الفكر الإسلامي، وليست العملية معكوسة، فالمرجعية ليست مباشرة كما نشهدها في الحركات المشرقية أو كما نشهده في حركة الإخوان المسلمين والأردن بشكل خاص وسوريا بالطبع والمحيط. لذلك مفهوم جدًّا أن هنالك تقدم، لكن القلق فعليًّا هو في إنشاء خطاب يواكب هذا التطور، أو أن يغطيه ويتحول إلى أيديولوجيا الحزب وهذا هو التقدم الأهم، لكن حتى لو حصل هذا التقدم ستكون لديك مشكلة - ونحن رأينا في التجربة التونسية شيء مخيف- وهي مشكلة الممارسة، ومشكلة الممارسة أعوَص لأنها لا تمس الحركة الإسلامية وحدها، وإنما تمس عموم الحركات؛ هنالك منظور المرأة المنزلية، ولا أعلم إن كان هذا المصطلح مناسباً ولكن أعتقد أن هذا منظور سائد، سلطوية المجتمع والنظر للمرأة بأنه يجب أن تأخذ موقع مختلف أو يتم استخدامها هذه حقيقةً لا يتعلق بالحركة الإسلامية وحدها، ولكن الحركة الإسلامية يفترض أن تكون لديها قدر من الاتساق الأخلاقي أكبر وهذا ربما يكون فيه فرصة للضغط عليها بشكل أفضل.

على العموم، سؤالي الرئيسي هو لـ د. ديمة حول إمكانية إنشاء خطاب غير الخطاب النسوي الذي تكلمت عنه حول النسوية الإسلامية، وإنما عن خطاب للحركة، أيديولوجيا الحركة التي تتعلق بموقع المرأة داخل الحركة أو داخل النشاط السياسي للحركة؟

حياة المسيمي:

شكراً د. محمد أبو رمان على هذا المؤتمر، وعلى الأوراق التي طرحت من الأخوات الكريمات د. ديمة و د. أمل وعلى المشاركات...

أنا أعتقد أن الحوار في هذا الموضوع في غاية الأهمية، الحوار مهم لأنه سيفتح آفاقاً لمزيد من التقدم في وضع المرأة داخل الحركات الإسلامية، وهذه الأسئلة المطروحة الآن لا يمكن الإجابة عليها أحياناً بالتعصب للفكرة التي نحن فيها، لأنه قد أجيب الآن على بعض الأسئلة من منطلق تعصبي لفكرتي لحزبي ولحركتي، فهذا كلام صحيح، لكن يمكن لمزيد من الحوار أن يعطينا في المستقبل آفاقاً جديدة ومسارات جديدة وتقدم جديد.

أشكر د. ديمة لأنها كانت جدًّا واضحة في ورقتها عن المرأة في داخل حزب جبهة العمل الإسلامي، وأريد أن أؤكد أن المرأة في حزب جبهة العمل الإسلامي مازالت تتعرض لبعض الانتقادات من البعض، ما زال هناك مجموعة تنظر إلى تقييد دور المرأة وتنظر إلى عدم ضرورة قيام المرأة ببعض الأدوار التي تقوم بها، لكن مع الأيام هذه المجموعة يقل عددها ويقل تأثيرها، والمجموعة الأكبر التي تنظر إلى مشاركة المرأة أو إلى إعطائها مزيد من الفرص، وأن تكون فرصها أكثر مما هي موجودة، هذه المجموعة تزداد وتزداد قناعتها وتزداد تأثيرها، وهذا شيء نعترف به. منذ تأسيس الحزب إلى الآن نجد هذا الاختلاف يقل العدد الرافض ويزداد العدد المؤيد، وهذا شيء نلمسه ونجده، لكن ما أريد أن أؤكد عليه أن النساء في حزب جبهة العمل الإسلامي وهي امتداد للنساء في الحركة الإسلامية، مرجعيتنا واضحة جدًّا وعندنا استقلالية في موضوع المرجعية، نحن مرجعيتنا شرعية، نحن الذين نختار ونحن الذين نقرر بناءً على هذا الاختيار ولدينا استقلالية في طرح ما نريد، ما نقدمه من تجديد هو أننا كنا نطلب من بعض الإخوة الذين يرفضون دور المرأة، كنا نريد أن يرجعوا إلى حقيقة ما كان من دور للمرأة فيما جاء في القرآن وما جاء في السنة والسيرة، ولذلك كنا نطالب منهم أن يعودوا إلى الأصل، بمعنى هناك مطالبات لا أحب أن نسميها نسوية إسلامية، لكن كنا نطالب بأن تقوم المرأة بدورها الذي قامت به في عهد رسول الله (ص) وكما جاء في القرآن الكريم فعندنا استقلالية واضحة، نطالب مطالبات واضحة، عندنا رؤية واضحة لكن لا نحب أن نسميها نسوية إسلامية، نحن نطالب بتجديد الخطاب الموجه للمرأة المسلمة وهذا التجديد مهم جدًّا.

ويعلم د. أبو رمان وهو في الأردن ويعرف واقع الأردن، كان يوجد لنا خطاب يطلب من المرأة أن لا تقوم بشيء أبداً و غير مطلوب منها أي شيء، لكن الآن الخطاب اختلف تماماً وهذا أمر مهم في قضية مهمة. البيئة التاريخية والبيئة السياسية مختلفة بين الأردن وتونس، البيئة التاريخية في تونس لم تتعرض في التاريخ إلى موضوع الحرملك، وعدم قيام المرأة بدورها، ولذلك الحركة الإسلامية في تونس تقدمت على الحركة الإسلامية في الأردن، الحركة الإسلامية في الأردن بتاريخها وقربها من الحركة الوهابية صُبغت أحياناً بهذه الصبغة، وهذا أيضاً من القضايا التي يجب أن نعترف فيها. البيئة السياسية في الأردن بيئة كما تعرفون هي بيئة طاردة، وهي بيئة مانعة للعمل السياسي للرجال والنساء، ولذلك هذه البيئة أيضاً يجب أن توضع بعين الاعتبار عند دراسة موضوع مشاركة المرأة.

الآن نحن والحمد لله في تقدم كبير في وضع المرأة ونطمح إلى المزيد، نطمح إلى المزيد من المشاركة، نطمح إلى الكتابة في هذا الموضوع، نطمح إلى وجود دعم كبير من زملائنا الاخوة الرجال داخل الحزب، كل هذا من طموحاتنا التي نسعى إلى القيام بها. مرجعيتنا واضحة، رفضنا أو قبولنا الأجندة الأممية نابع من مرجعيتنا ونحن من نصنعها، حتى عند الإخوة الرجال يأخذون رأينا عندما يقررون في موضوع أي قرار، ولا تنسوا أننا نحن في البرلمان الثامن عشر الذي استطعنا أن ننجح المادة 308 عندما وقفنا ككتلة كلنا معها كان مطلب النسويات، لكننا وجدناه مطلباً عادلاً.

في المطالب العادلة نحن موجودون، لكن في المطالب التي تخالف الشريعة لن نكون موجودين.

محمد أبو رمان:

طرحت د. آمال في ورقتها موضوع المرجعية الشرعية نفسها، وتعدد المرجعية الدينية، وفي تونس هناك المرجعية المقاصدية، مدرسة ابن عاشور ومدرسة جامع الزيتونة، فهنالك فرق، وربما هذا يحتاج إلى جلسات أخرى عن النسوية التأويلية بشكل آخر.

حسن أبو هنية:

فعلاً أوراق مهمة جدًّا وربما من منظورين مختلفين، وهذا يفيد جدًّا في النقاش، د. آمال ركزت على التقاليد، وأهمية التقاليد الخطابية، د. ديمة ركزت على التأويلات المجسدة والممارسة والسياق أكثر، وبالتالي اعتقد كلاهما مهم وبالذات في الحالة الإسلامية لأن المُشكِل ما طرحته د. آمال مهم على الصعيد الابستمولوجي، وبالتأكيد أن التطور و التشكيلات الاجتماعية مختلفة، وهذا ما نراه بين الحالة التونسية والحالة الأردنية شديدة المحافظة، لكن هذا كله لا ينفصل عن ما طُرِح من نقاش بأنه لا يمكن أن تفصل كنسوي إسلامي مرجعيتك الدينية عن التقاليد الخطابية المؤسسة: الكتاب والسنة، وأيضاً لا يمكن أن تنسى التأويلات المجسدة Hermeneutics، وبالتالي هنا لا يحدث اختلاف الفقهاء، لكن فعلاً نحن لاحظنا كما لاحظت د. آمال أن هناك خلو وهناك ضعف في الدراسات المتعلقة بالنسويات الإسلاميات وخصوصاً المنخرطات في

العمل السياسي، وبشكل عام. أنا كنت قد كتبت كتاباً عن المرأة والسياسة في الأردن قبل قبل قرابة 14 عاماً، وأنا لاحظت تأثير السياقات، ففي الكتاب عندما قابلت مجموعة من النساء حول قضية معينة «الخلع» كن رافضات ثم قابلتهن بعد خمس سنوات وافقن، حتى نرى تأثير السياقات والتحولات. لكن لازالت فعلاً الحركة الإسلامية، ونحن نتكلم عن الإخوان المسلمين كإسلام سياسي، فالمرجعية لا زالت المهيمنة كـ آراء الشيخ حسن البنا، وبالتالي نعلم أنه كان لا يزال التمييز بين الفضاء العام والخاص، وبالتالي أن دور المرأة الأساسي هو في المنزل، وهذه في الأردن أيضاً هناك عدد دون ذكر أسماء من الفقهاء الذين لا يزالون يحافظون على هذه الرؤية مثلاً، والمشكل أنه فعلاً النساء ربما منخرطات في العمل كما أشارت د.آمال و د. ديمة في العمل المباشر والاشتباك لكن لا يوجد هناك تنظير فقهي، بمعنى هن يرتكزن على تأويلات ذكورية وليس أنثوية، وحتى هذا أنا لاحظت كما لاحظت د. آمال ضعف في المرجعية، في كيف نقرأ؟ بمعنى لن نغير في النسوية الغربية سواء أكانت ليبرالية أو يسارية أو راديكالية، يصعب أن تغير هذه النظرة، هذه النظرة تنطوي على رؤية استشراقية على تمييز ابستمولوجي وانطولوجي بين الشرق والغرب، وبالتالي الإسلام كاره للنساء، وأحد أهم دلالات هذه الكراهة هي الحجاب، وهنا يُفهم لماذا أخذ مثلاً راشد الغنوشي هذه الاستراتيجية، لأنه يريد أن يخاطب الغرب كما أشارت د. آمال قرامي، وهذه النظرة هي كاستراتيجية مقاومة، نعلم أنه في فترة الاستعمار حتى الحبيب بورقيبة كتب في 1920 مقالاً يؤيد الحجاب، بل يشدد على أهميته كاستراتيجية مقاومة لتأكيد الهوية ضد نزع الهوية التي فرضها الاستعمار الفرنسي، والتي نظّر لها فرانس فونون Fanon Frantz وهو أيد الحجاب كاستراتيجية مقاومة، وهذا ما فعله في شبه القارة الهندية أبو الأعلى المودودي رغم أن زوجته لم تكن محجبة ولم تتحجب إلا قبل حوالي ست سنوات من وفاة أبو الأعلى المودودي، وهذه كانت تشكل له دائماً إزعاج كما أكد المؤرخ الرئيسي لأبي الأعلى «ولي نصر» في كتابه الذي تُرجم إلى العربية مؤخراً، رغم أن أبي الأعلى هو الأب للإسلام السياسي وضع الحجاب في مركز النضالية الإسلامية.

إذاً أحياناً يحدث تأكيدات للهوية في قضية ونلغي كثير من الأشياء، بمعنى في مواجهة النسوية الليبرالية والراديكالية نلغي كثيراً من القضايا وننسى، و نعلم أن هذه النسويات لا تعترف حتى بالنسوية الإسلامية التي نعرفها والتي طرحت أفكاراً جريئة، ولكن في داخل

هذه الحركات فعلاً هناك ضعف، لا يوجد اطلاع على ليس التراث الليبرالي أو الراديكالي أو اليساري أو الكولونيالي وما بعد الكونياليّة، بل على الأطروحات الإسلامية نفسها، لا نجد هناك اطلاعاً واضحاً على أطروحات رفعت حسن مثلاً، أو طروحات أسماء برنس أو حتى أسماء المرابط في المغرب، وأمينة ودود أو حتى نسويات أُخريات. فهنالك ضعف في إنشاء هيرمونيطيقا لا ترتكز فقط على السياقات، وليس بفعل السياقات إنما ترجع إلى هيرمونيطيقا تأويلية للمصادر التأسيسية للقرآن والسنة، وبالتالي هي دائماً كما أشارت د. آمال إذا حدث شيء فترجع إلى المرجع وهو مثلاً راشد الغنوشي لكي يقول أن هذا موقف شرعي أو هذا موقف غير شرعي كما أشارت د. ديمة أنها ترجع إلى هيئة العلماء بصرف النظر عن وجود نساء فيها، المهم هو الفكر المهيمن الهيرمونيطيقي في التأويل هو في النهاية ذكوري. وبالتالي أعتقد هنا ليست المسألة أن يكون هنالك حضور نسوي وفي المراكز القيادية بل هي أن تكون هناك رؤية هل يحتمل التطور التاريخي وجود حركة نسوية أقوى في تونس؟

بالتأكيد كما قالت صبا محمود لم تعد مسألة الحجاب مسألة تقوى، ليست هي فرض إكراه بمعنى أنها دلالة على خضوع النساء مثلاً وتبعيتها إنما هي مسألة تقوى، وبالتالي يصبح نزع أو وضع الحجاب ليست ذات قيمة إذا وضعنا هيرمونيطيقا التأويلية كما تذكر صبا محمود، وهي أهم أطروحة تزاوج بين هذه التأويلات الخطابية المجسدة والنصوص التأسيسية، لأنها لا تنفصل.

وبالتالي فعلاً هي الأحزاب إشكاليتها كما ذكرنا في مرات سابقة، كما ذكر روبرت ميتشل هي أن هذه الأحزاب عموماً ومنها الإسلامية -لا تخرج عنها-، هي أحزاب اوليغارشية يحكمها قلة عادةً، وهذه القلة ذكورية، ونعلم أن الدولة القومية هي ذكورية. كانت هنالك أحد الأخوات في سؤال ذكرت أن الأديان كلها ذكورية .. وكذلك العلمانية كما ذكر جوزيف بتلر و جايا واردينا في كتاب «النساء والقومية في العالم الثالث» هي الدولة العلمانية أيضاً والقوانين هي ذكورية، فهي ليست مسألة متعلقة بالأديان وبكافة الأيديولوجيات بما فيها اليسارية، وحتى ألكساندرا سولتاي و زكلارا زيتكن وغيرها. إذاً فهي ليست متعلقة بالإسلام، هذه في كافة الأيديولوجيات، ولذلك من الضروري للنساء ليس فقط الانخراط في السياقات وبعض القضايا، إنما إنشاء خطاب هذا هو الذي

يؤسس فعلاً للمستقبل، وليست مسألة مشاركة، لأنه في النهاية نعرف أن الأحزاب نساء ورجال ضمن نظام سلطة أو نظام ذكوري في الدولة القومية لن تنتج أي شيء في النهاية.

غيث القضاة:

جزيل الشكر على هاتين الورقتين المهمتين، ولدي سؤالان إلى د. ديمة و مداخلة بسيطة ...

أنا سعيد جدًّا بأن النساء أصبحن قريبات جدًّا من مواقع صنع القرار السياسي داخل حزب جبهة العمل الإسلامي، ولا شك أن حزب جبهة العمل الإسلامي بدأ يتقدم في بعض الأمور السياسية والفكرية، وهذا شيء إيجابي، لكن د. ديمة ألا تعتقدين بعد أكثر من ثلاثين عاماً على تأسيس الحزب داخل الأردن أنه لم يعد هناك حاجة إلى شيء اسمه «قطاع نسائي داخل حزب جبهة العمل الإسلامي»؟ هذا كان مقبولاً في بداياته في ظل وجود سياقات معروفة ومهمة، لكن حاليًّا ما دامت المرأة موجودة في المكتب التنفيذي، موجودة في الانتخابات، موجودة في المواقع الاقتصادية والسياسية، ويبدو أن د. ديمة تحاول الابتعاد عن النقد في العلن، لكن أنا أعتقد أن الحاجة إلى وجود قطاع نسائي انتهت داخل حزب جبهة العمل الإسلامي، وهذه أصبحت عبارة عن «عصا في الدولاب» بهذا المسمى بعد تواجدكن في جميع القطاعات المختلفة. لديكم مثلاً القطاع الشبابي من الممكن أن ينظم الشابات الجدد. أنا شخصيًّا كنت سابقاً عضواً في حزب جبهة العمل الإسلامي وأعلم ما المعاناة التي كانت في موضوع التعامل مع الأخوات ومع النساء داخل الحزب، و أنا كنت رئيس قطاع شبابي كان هنالك أسئلة كثيرة تُطرح لي لماذا معك أخوات أو نساء داخل القطاع الشبابي؟ و كان هنالك حالة من النفور من هذه الحالة، هذا سؤالي الأول.

أما السؤال الثاني، ألا تعتقدين دكتورة بعد مرور أكثر من ثلاثين عاماً على تأسيس حزب جبهة العمل الإسلامي، عدم وجود نساء غير محجبات وعدم وجود نساء مسيحيات داخل الحزب هذا بحد ذاته إخفاق؟ أليس هذا يستدعي مراجعة كبيرة كما تم مراجعة الكثير من الأفكار؟ وكما ذكرت هذا الحزب أصبح طيفاً سياسيًّا واحداً متشابهاً، وهذا بحد ذاته أعتقد أنه لا بد أن يُسأل هذا السؤال الكبير والخطير، وأن يتم الإجابة عليه، وأن يتم عمل وسائل استقطاب أكثر إلا إذا كان الاستقطاب صعب جدًّا.

ثالثاً، أنا أضم صوتي لصوت المفكر والباحث حسن أبو هنية، لماذا ما زلتم تلجأون إلى لجنة علماء حزب جبهة العمل الإسلامي؟ هذه اللجنة كانت مفهومة في سياقاتها في بديهيات الحزب، عندما ظهر في الأردن حكم المشاركة في الوزارة وحكم المشاركة في الانتخابات وغيرها من الأمور المعروفة، الآن أنا باعتقادي إخضاع العمل السياسي للرأي الفقهي هذا خطير جدًّا لأنه قد يصيب السياسية وقد يخطئ السياسية، لأنك إذا أخطأت وأنت كنت قد أخذت رأياً فقهيًّا فأنت تخطّئ الفقه في هذه اللحظة، إلا إذا كان هناك شيء محدود كـ سيداو مثلاً، سيداو تعني الجميع و يمكن اللجوء إلى أي فقيه أو إلى أي مفكر إسلامي وسؤاله عن رأيه في موضوع أو موضوعين أو ثلاثة، وانتهى الموضوع. أنا أعتقد أيضاً قد يكون من باب التجديد داخل حزب الجبهة هو إلغاء لجنة علماء حزب جبهة العمل الإسلامي لأنها باعتقادي تقيد عمل الحزب.

- تعقيب الباحثين المشاركين على تعقيبات الباحثين الحضور:

آمال قرامي:

شكراً لجميع المتداخلين والمتداخلات، لي مجموعة من النقاط برقيًّا سأشير إليها..

أول الأمر، سياق الإرهاب وظهور حزب أنصار الشريعة في تونس ونموذج سوّق للمرأة المبرقعة أو التي لها زي خاص في تونس يظهر لأول مرة وما أثاره من جدل هذا أثّر أيضاً -في اعتقادي وهذه قراءتي- على التزحزح في المواقف لدى حركة النهضة، ليس فقط تسويقاً لصورة للغرب وإنما مراعاة لظهور سياق إرهاب في تونس وحزب أنصار الشريعة وعديد الأحزاب الأخرى، وهنا وسع النقاش لكي لا نبقى في إطار حزب النهضة فقط وإنما حزب النهضة في علاقاته مع بقية التيارات الإسلامية في تونس التي ظهرت.

ثانياً، أدوار النساء في الممارسة السياسة ألقت بظلالها على فكرة الأدوار الجندرية داخل الأسرة.

وهناك كثير من المستجوبات يتحدثن بكل تلقائية عن أزواج ينهضون بمهمات كلاسيكيًّا تنسب إلى النساء، وهذا أمر مهم.

ثالثاً، الجميع يعترف بأن انشغال النساء في الممارسة جعلهن لا يهتممن بالتنظير أو لا يفكرن، وهو سؤال أكاد أقول أنه فاجأ النساء المستجوبات عندما طرحت عليهن: هل

كتبت منكن على الأقل شهادة أو تدويناتها الخاصة داخل التجربة السياسية؟ مسألة تاريخ الحركة من زاوية قراءة النساء من الداخل غير مطروحة، وربما أنا أزعم أنهن الآن سيفكرن في ذلك جديًّا في فترة ما بعد الاستقالة أو الخروج من تجربة العمل السياسي.

رابعاً، المفارقة وذكرتها في الورقة هو أن الاجتهاد يمارس من داخل حركة ننظر إليها على أنها علمانية ليبرالية إلى غير ذلك، ولذلك كل القراءات التأويلية للنصوص ومحاولة إيجاد ملاءمة أو غير ذلك، والتجديد في الاجتهاد في القراءات إلى غير ذلك، انطلقت من مجموعة من خارج حركة النهضة وفوجئت أنا مثلاً عندما استشهدت بعض النساء المستجوبات في مقالاتي أنا شخصيًّا، اعتبرت أنها تسند ما يحتاجون إليه من حجج في الظهور في الإعلام، وهنا أضيف إلى أن تعدد مواقف النساء هو يقوض فكرة مركزية، ننظر إلى النساء داخل حركة النهضة على أنهن يمثّلن كتلة منسجمة، فإذا بنا نكتشف اختلاف المواقف وتباين، وهو يكسر فكرة الانضباط الحزبي والتنظيمية كالطاعة للتنظيم وغير ذلك، وهذا يبين التنوع داخل الحزب. خامساً، عندما نقول «الإسلاميون والمرأة» وهو عنوان الجلسة، في الحقيقة فرض هذا النقاش عندما اشتغلت عليه الحديث عن النساء في الداخل والنساء في الخارج، إذاً هناك علاقة التأثر والتأثير، وهذا مهم أعتقد، علاقة التأثر بالتأثير لم تكن بين الإسلاميين داخل حركة النهضة بغيرهن الشبهات، وإنما في اعتقادي هذه قراءتي البسيطة أزعم أنهن تأثرن أكثر بالنساء داخل الأحزاب الأخرى في تونس، ولذلك فوجئت أنا بأن عديد منهن مثلاً زرن الأردن و زرن السودان وغيرها، ويقلن لا، نحن فصيل خاص لا نريد أن نقارن بالأخريات، نحن لدينا خصوصية جديدة مرتبطة بالسياق التونسي.

وهنا اعتبر أن paradigm نموذج الأجيال لم نأخذه بعين الاعتبار في النقاش، صحيح ينبغي أن نكون واعين وواعيات بـ paradigm السن عندما يدخل في التحليل، هذه الأجيال الجديدة، الأجيال الشبابية مثلاً لا تطرح البتة قضية الاختلاط، هذه قضية انتهى أمرها، لا تطرح قضية الحجاب، انتهى أمرها.

وحتى قضية المرجعية سألت ما هي مرجعيتهن؟ هن لا يعتبرن راشد الغنوشي السند والمرجعية الكبير الذي تؤول إليه الأمور، يقولن لا، في قراءة العالم المنفتح اليوم وعولمة المعرفة عن طريق الأنترنت تجعلنا متحررين، نحن نرفض سلطة أيًّا كان في المرجعية.

ثم أختم بفكرة، تلاحظون أن فكرة النسوية فرضت نفسها في النقاش، وهنا في السياق التونسي في الحالة التي درستها هي مفروضة حتى وإن زَعمت من تصرح علناً أنها نسوية وليبرالية، سيدة لونيسي التي كانت وزيرة هي تقول صراحة أنها نسوية ليبرالية، وينبغي أن أشير أنها عاشت عشرين سنة في فرنسا، و متخرجة من جامعة فرنسية، وأتفهم لماذا تقول أنها نسوية ليبرالية، في حين أن أخريات لا يعرفن شيئاً عن النسوية الإسلامية، ولكن بالتحليل أنا أطلقت التسمية عندما يحللن هذه الملاءمة بين النصوص والواقع وغير ذلك، أقول لهن إن كن بالفعل تنتمين لتيار النسوية الإسلامية. وهنا عملية النسوية أربطها بالممارسة، بمعنى أن تكوني نسوية ليس بالتنظير والانتماء الإيديولوجي بالقراءة والمعرفة والاطلاع الواسع على النسوية، وإنما ممارستك على أرض الواقع تجعل منك نسوية بالقوة إن شئنا. وهنا فقط أشير إلى مسألة سيداو، أنا مثلاً أخرجتُ كُتيّباً صغيراً حول قراءة سيداو في توافق مع الدين الإسلامي، وأنا أبين لك أن التأويل أحياناً عندما نكون متشبعات من داخل المنظومة الإسلامية المرجعية يمكن أن نجد في سيداو ما يتماثل مع المرجعية الإسلامية متى ما مارسن الاجتهاد.

ديمة طهبوب:

حقيقةً الأسئلة كلها ذات شجون، وأنا أشكر د. آمال وأتمنى أن نقرأ هذا الكتيّب ونطلع عليه ولي عودة خلال حديثي إلى سيداو، ولكن أعتقد أنّي أنا أيضاً درست في الغرب ولا أعتبر نفسي و لا أصنفها لا كإسلامية نسوية ولا نسوية أردنية.

بالعودة إلى سؤال الأخت ديمة كرادشة وهو سؤال مهم جدًّا، و أرجع لأقول باطلاعي على شيء من النسوية، وكيف بدأ هذا النموذج كحركة حقوق اقتصادية ومن ثم تطور في نماذج أخرى إلى أن وصل إلى الموجات الراديكالية الآن التي تمأسس أو تشرع ما نعتبره ربما في مجتمعنا العربي شيء من الشذوذ. فأنا أعتقد أن السؤال، لماذا يجب أن يحتكر نموذج الوجود النسوي في النسوية؟ أو وجود المرأة وعملها في الميادين المختلفة يجب أن ننعتها فقط النسوية؟

أنا أعتقد أن احتكار الفكرة والالتزام بها والنموذج وتصنيف الناس على قربهم أو بعدهم منها بالمحافظة أو بالتقدمية أو بالرجعية، أعتقد أن هذا أيضاً يشكل لدينا

إشكالاً، لأنه بالنسبة لي كديمة في جبهة العمل الإسلامي أو كإمرأة ممارسة للسياسة، أعتقد أن لدي مرجعية عليا ممثلة في وضع المرأة في الإسلام الذي نُص عليه أولاً في مرجعين نعتبرهما مقدسين هما الكتاب والسنة، ومراجع أخرى في التشريع الإسلامي وهي كلها مراجع بشرية قائمة على الاجتهاد، قائمة على التغير بروح العصر. فأنا أجد أنني في كل هذه المراجع لدي أكثر مما قُدم للمرأة في الغرب، ويأخذ بروح التطور، ويأخذ بروح التغيير والاجتهاد، ومراعاة روح العصر ومراعاة التغيرات، فلا أرى أنني مجبرة على اقتناء نموذج لا يمثلني في كليته، وأرى بالضرورة أن الإقتراض الثقافي أخطر من الاقتراض الاقتصادي، بمعنى أنا قد أشتري من الغرب وقد استورد، ولكن عندما استورد الأفكار والثقافة أنا بالنسبة لي هذا يجب أن يوضع في الميزان لأنه في الأوقات الذين نتشابه إنسانيًا في كثير من الطروحات، إلا أن لنا خصوصية أعتقد أنّي أحترمها وأتبعها وأريد المحافظة عليها.

أما بالنسبة لما يحصل في الأردن، أنا لا أتهم أحداً أختي الكريمة، ولكن أنا أعتقد أنه هنالك خصوصية يجب أن نحافظ عليها في الأردن، خصوصيات تستند إلى الشريعة الإسلامية في مصادرها المختلفة، لذلك أنا عندما رفضت سيداو لم أرفضها وأنّي بالتالي لم أقرأها، هنالك د. آمال الكثير من الأشياء جيدة في سيداو ولكنها موجودة أيضاً في الإسلام، فبالتالي المشكلة في الأشياء التي تخالف الإسلام والتي تؤدي إلى هدم الأسرة في رأينا، والتي تعرّض النصوص الإسلامية إلى المراجعة والتغيير وهي نصوص أصلية في الميراث وفي غير ذلك منصوص عليها بالكتاب والسنة، هنا تكمن مشكلتي.

أعرف أن دولنا وقّعت عليها ومنها الأردن، ولكن أيضاً في هذا التوقيع نعرف أنه لا يجوز التحفظ على مواد أساسية، هذه المواد الأساسية منها المادة 16 التي تتعلق بالأسرة، و كل ما يتعلق بالأسرة موجود في الشريعة وموجود في السنة.

كيف سأقبل بمراجعة أشياء لديها مخالفة مع صريح النص الموجود في الكتاب والسنة؟

أما إذا وُجدت هذه المراجعة من الداخل فأنا ليس عندي أي مشكلة فيها، لقد قمنا في الأردن بتغيير الكثير مما يتعلق بالإفتاء الأردني، وأصبح الإفتاء الأردني كان يعتمد

مذهبا إسلاميًّا واحداً، ففتح الآن المجال للمذاهب الإسلامية. هذا ما أريده، أن تكون المراجعة من الداخل، وليس مراجعة مفروضة علي من الخارج، قد يكون فيها الكثير من المشكلات التي لا أستطيع التحفظ عليها، مثلاً مثلما قالت د. حياة، نحن انضممنا إلى الجهد الجماعي في تغيير مادة العقوبات في عدم تزويج المغتصب أيضاً، انضممنا إلى الجهد الجماعي الذي نحن نؤمن فيه بإيقاف العنف الأسري وبتشجيع قانون ضد العنف الأسري، انضممنا إلى تمكين المرأة اقتصاديًّا في قوانين العمل وفي غيرها من القوانين، لأننا نرى أن هذا الدين بالضرورة يفسح للمرأة حقوقاً في الاقتصاد وفي السياسة وإلى آخره، فمرجعيتنا مهمة و نحن محافظين عليها ومعترفين بها. لذلك أخت ديمة، نحن حضرنا كثيراً من اللقاءات مع اللجنة الوطنية لشؤون المرأة، للأسف في فترة افترقت الآراء ولم يكن بالإمكان أن نتجمّع وهذه هي مشكلتنا، إمّا أن أتفق معك تماماً، وإما أن تقوم بتحييدي. والحقيقة عندما يُؤخذ الأردن ويراجع الأردن في المنظمات الأممية، رأيُنا لا يكون حتى ممثَّل أن هناك من يعارض ويتحفظ في هذا الأمر، أو أنها تقدم رؤية بديلة، وإنما احتكار التقديم بالرأي النسوي وما تحتكره المنظمات النسوية. فأنا لا أتهم أحد ولكن أؤكد أن هناك مفارقة لم يتم الاجتماع حتى على نقاط الاجتماع.

ما تفضل فيه أ. هشام، أشكرك عندما أشرت إلى أن النساء لسن كتلة واحدة، ونحن فعلاً لسنا كتلة واحدة لا في الأردن ولا في غيرها، حتى المرأة العربية ليست كتلة واحدة فكرية. ولكن للأسف حتى التشجيع على الاختلاف، ليس هناك تشجيع على الاختلاف والتبعية للنموذج النسوي هو كما قلت ما يتم قياس النساء بالمقارنة مع هذا النموذج، فإما أن نكون مقاربين متقدمين بمعنى نقدَّم في كل مجالات تمثيل المرأة أو نكون رجعيين، وبالتالي لا يسمح لنا بالوجود إلا في هذه الأطر التي يكون فيها مجال للبحث العلمي ولإبداء النظر. المرجعية للإخوان أعتقد أيضاً أنها ليست نمطاً واحداً، وبالرغم من أن هناك مرجعية فكرية موجودة، ولكن أعتقد أننا في الأردن استطعنا أن يكون لدينا أيضاً دعوني أقول تغييرات إيجابية وإضافات إيجابية، أخونّا الحالة الأردنية أيضاً، لذلك ممارستنا هي مختلفة ربما عن ممارسات أخرى وهذا شيء جيد، في النهاية أنت أخذت حالة فكرية وأسقطتها على حالة محلية وأخذت منها وحسّنت فيها، فأعتقد أنه بالرغم من أن بذور الفكر الإخواني ربما نشأ في مصر، ولكن أعتقد أن كل الدول أخذت مقاربتها المختلفة دون مراجعتها المختلفة.

محمد أبو رمان:

د. ديمة أعتقد أن سؤال د. هشام جعفر، هو حول أن هناك تطور في وضع المرأة في جبهة العمل الإسلامي، لكن لم يكن هنالك تطور موازٍ حتى في داخل جماعة الإخوان المسلمين؟

ديمة طهبوب:

ما سمح بالتطور في الممارسات في جبهة العمل الإسلامي هو التغير الفكري لدى الإخوان، فلو لم يكن هناك تغير فكري للإخوان في مناهجهم ومحاضنهم وتربيتهم، لم ينعكس هذا على التغير السياسي. ففي الوقت الذي أتفق معك دكتور، أنه ربما التمثيل النسائي في بعض الدول معترف فيه وفي بعض الدول غير معترف فيه، فالتمثيل ما يزال حتى في مجالسهم لا يرقى لدرجة الاعتراف في الأردن حقيقةً، وإنما كل العمل النسائي وجه إلى الإطار السياسي وهو جبهة العمل الإسلامي.

أستاذنا الكريم د. الحاج، المكاسب برأيي تقاس في سياق، في الوقت الذي أنا أعتقد فعلاً نظريًّا أن هذه الأمور هي بديهيات لأنها موجودة في ديني، ولو أردت أن يأخذ لك النماذج الإسلامية أعتقد أنها غطت من الإبرة إلى الجمل، ولكن نحن الآن نعتقد عن مكاسب في سياق، في الوقت الذي مثلاً بعض دولنا مازالت تحرم المرأة من الميراث وربما تتعرض المرأة للقتل ويفسر هذا القتل أنه قتل بحجة الشرف وفي حقيقة الأمر لا يوجد جريمة شرف أو غير ذلك ولا يوجد شرف في الجريمة، ولكن بسبب أنها لا يراد أن تتمكن من ميراثها. فأنا أعتقد أن المكاسب تقاس في البيئة في دول تمارس الاستبداد السياسي، فأي تطور سياسي هو يعتبر مكسب، حتى في دول تمارس استبداد التقاليد فأي اختراق لهذا الأمر يعتبر مكسباً، فما تعتبره بديهيات أنا ما زلت أعتبرها مكاسب؛ لأن هذه المكاسب في ظل وضع عربي سياسي اجتماعي انكفأ على أبسط حقوق الإنسان، ناهيك حقوق المرأة.

الآن الخطاب عندنا خطاب مختلف، نفتقر إلى الكتابة والتوثيق كما ذكر الكثيرون. ولكن الآن ما يجري وهو الأهم تحرير الموروث الديني وتحرير آراء الفقهاء من الذي يقول لك المرأة إذا مرت أمام رجل تُقطع صلاته وغيرها من الأمور، الآن تحرير

الموروث يعنيني ويهمني أن يستمر هذا النمط سواء أكان في أحاديث الرسول (ص) من ضعيفه إلى صحيحه لذلك ذكرت ذلك المثال، وأيضاً تحرير آراء الفقهاء لأنه يبقى رأياً اجتهاديًّا، فابن تيمية وابن القيم وغيرهم من الفقهاء لهم فضلهم في اجتهادهم، ولكن ليس بالضرورة أن اجتهادهم في ذلك الوقت هو ما يجب أن يمثلني الآن، وأنتم تعرفون الشافعي كان يجتهد في مصر اجتهادات مختلفة عن اجتهاداته في العراق، فما يهمني الآن هو الخطاب الذي يعتمد على مرجعية الشريعة الإسلامية، وأن يأخذ بروح التجديد ومراجعة الموروث الثقافي والموروث الديني.

نحن سعينا أيضاً في بعض المجالات، فأنشأنا جمعيات تعنى بالكتابة في دائرة المرأة والطفل والأسرة، وأصدرت بعض هذه الجمعيات ما يسمى بـ دستور الأسرة في الإسلام، وكان ردًّا بشكل أساسي على سيداو، وأصدرت هذه المؤسسات كتباً تتعلق بالمفاهيم الجندرية وبمراجعة الجندرية وقربها من الثقافة العربية، وهل تم ترجمتها بشكل صحيح أم بشكل خاطئ؟ وما معنى هذه الترجمة وانعكاساتها على الواقع العربي؟

فأنا أعتقد أن هذا مهم لأننا نفتخر بأن لدينا حيوية المرجعية مما يؤكد على حيوية في الاجتهاد،

فلماذا ينبغي أن أبقي المرجعية؟ لأن المرجعية أعتقد أنها ليست مرجعية جامدة وإنما مرجعيات تمتاز بالحيوية والحيوية في الاجتهاد.

لماذا الرجوع إلى المرجعية؟ وهذا يقودني إلى سؤال الأخ غيث القضاة. أنا أعتقد يجب أن نرجع إلى المرجعية لأن المرجعية هي إنما أخذت هذا الموقع لأنها مرجعية متخصصة، فأنا كديمة دارسة لغة انجليزية، مهما قرأت ومهما بحثت بمداخل الشريعة عندما يتعلق الأمر بالزواج والطلاق والحضانة والميراث .. إلى آخره، صحيح أنّي مسلمة وصحيح أزعم أنني أمارس ديني بالقدر الذي أنا أعرفه، ولكن ما يتعلق بأصول المعرفة وانعكاساتها وتطبيقها أنا أعتقد أنني بحاجة إلى أن أرجع إلى مرجعية ذات تخصص، وهذا لا يعيبني ولا يقلل من أهليتي الفكرية، كمن يكون بحاجة إلى علاج ويذهب إلى طبيب وليس مجبّر عربي كما كنا نعرف. فدعوتنا للرجوع إلى المرجعية هي من باب الاختصاص وإرجاع الأمر إلى أهله، وبالتالي الخروج برأي متخصص شرعي علمي لا يعتمد على أهواء السياسيين، ولا يتم استخدام السياسيين للدين كما يقال، وإنما الرجوع إلى رأي متخصص موضوعي

لا يقولب الأمور كما يريد، وهنا ربما أرجع إلى رأي أعتقده كثيراً لكاتب مغربي وهو أحمد الريسوني يقول: من تسيس ولم يتفقه فقد تعلمَن، ومن تفقه ولم يتسيس فقد ترهبن، ومن جمع بينهما فقد تمكن.

أنا برأيي أن المرجعية ولن أتخلى عن ذلك يجب أن تبقى؛ لأن الإسلام لم يأتِ ليبقى على سجادة الصلاة، ولم يأتِ حتى يعالج التقوى في نفس الإنسان، وإنما أتى ليجمع بين هذه وبين قيادة العالم وتحسين العالم وخدمة الحضارة وخدمة الإنسانية.

أخي الكريم غيث، ليس لدي مشكلة أن القطاع النسائي لا يكون موجوداً في جبهة العمل الإسلامي، وكما قلت تم دمج المرأة تماماً في كل اللجان، فلدينا مرأة في الفريق السياسي، ولدينا مرأة في الفريق الاقتصادي، ولدينا نساء في الفريق التعليمي، ولدينا نساء تكتب في رؤية الحزب عام 2030 ، لدينا نساء في كل المجالات، ولكن أعتقد أنا شخصيًّا أنه من باب الخصوصية والتركيز في الطرح ومواجهة الكم المتطور في قضايا النساء ومتابعتها، أجد أن وجود القطاع النسائي مهم، وهو مهم أيضا في تدريب القياديات النسائيات.

نعم ليس لدينا امرأة غير محجبة حتى الآن، و دعني أكون صريحة أيضاً، ربما هم لا يرغبون و ربما أن هذا لا يزال صعباً، وكما تفضلت د. آمال ربما لو وُجدت المرأة غير المحجبة وأنا صريحة في هذا الأمر سيؤثر على أحد دعاياتنا وسيكون ذلك صعباً، فأعتقد أن البناء من تغيير الوعي المجتمعي وتغيير من القاعدة هو ما سيقودنا إلى هذا التغيير السياسي، فربما هو غريب على النساء وهو غريب على داخل الحزب أن تكون هناك امرأة غير محجبة وإن كان ليس هناك ما يمنع في قانوننا الأساسي من وجود امرأة غير محجبات، كما ليس هناك ما يمنع من وجود أخ مسيحي في هذا الحزب ذي المرجعية الإسلامية الواضحة، وقد كان عندنا مسيحيَّان، و ذكرت المثال أخي عندما كان أحد الإخوة المسيحيين انضم إلينا ورحبنا فيه ومن ثم هو استقال، ولكننا أيضاً قدمنا نموذجاً رائعاً في الانتخابات الأخيرة في شيء يسمى «التحالف الوطني للإصلاح» الذي كانت جبهة العمل الإسلامي موجودة فيه، فقدمنا إخواناً مسيحيين على لوائح جبهة العمل الإسلامي لم نستطع إنجاحهم لأسباب سياسية، ولكن كما يقولون هم: كان الحزب أميناً معنا فأعطانا ذات الأصوات التي أعطاها لكوادره. وأعتقد أن في ذلك رسالة إيجابية.

لم نبلغ حقيقةً سقف الطموحات سواء في التنظير المعرفي ونحن مقصرون في ذلك وربما د. محمد أنا أشكرك وأشكر المعهد على تنبيهنا لأنني عانيت معاناة شديدة في هذا الأمر، أن أبحث عن مصادر وما وجدت إلا المصادر الشفوية، قليل منها كان مكتوباً، فأنا أشكرك أنك نبهتنا لهذا الأمر، ولكن أنا أعتقد أن هناك مكاسب وتطورات.

يعنيني جدًّا أن نجترح مساراً نسائيًّا إسلاميًّا قد يتفاهم مع المسار النسوي المطروح عالميًّا، وقد يقدم نموذجاً بديلاً، ولكن ليس بالضرورة أن يقترض في كل ما فيه لأني أرى تقدما في الإسلام أكبر من كل هذه النماذج.

محمد أبو رمان:

شكراً د. ديمة، وأنتِ تركتنا عند شيء مهم من النصف الملآن من الكأس، هو أننا إذا نظرنا إلى الخط النسوي في الحركات الإسلامية فهو خط متصاعد من حيث التمثيل ومن حيث المشاركة، من حيث الاستقلالية في الرؤية، وهنالك جدليات ونقاشات أعتقد واسعة بحاجة إلى كثير من اللقاءات والحواريات من ضمنها ما ذكرته د. ديمة وهو تحرير مدونة الفقه الإسلامي من كثير من القضايا المتعلقة بالمرأة، وما طرحته د. آمال ما يتعلق بماهية المرجعية الإسلامية، هناك فرق بين المرجعية المقاصدية والمرجعية كما طرحت د. حياة المسيمي هناك مرجعية سلفية، هناك مرجعية تأويلية، وبالتالي ما الذي يحقق تقدماً أكبر؟

بالتأكيد هنالك العديد ماتزال من الأسئلة والنقاشات، ولكن أعتقد أننا سلطنا الضوء بما يكفي على جزء من هذه التجربة، وكنا نتمنى أن تكون معنا التجارب الأخرى من الحركات الإسلامية من العالم العربي، ولكن أعتقد أن هذا الموضوع ما زال موضوعاً حيًّا ومهمًّا وله كثير من القضايا المتعلقة به قد نتطرق إليها في المستقبل.

الجلسة السادسة

الإسلام السياسي و آفاق المستقبل

التغيـرات الإقليميـة والدوليـة وأثرها على سياسـات الإسلاميين

عمّار الفايد

تسعى هذه الورقة للإجابة على سؤال رئيسي: كيف كانت الملامح العامة لاستجابة الإسلاميين في المنطقة العربية للتغيرات الإقليمية والدولية خلال السنوات القليلة الماضية؟

من أجل الإجابة عن هذا التساؤل، تستعرض الورقة بإيجاز أبرز المتغيرات الخارجية التي تتقاطع بصورة مباشرة أو غير مباشرة مع سياسات الإسلاميين المحسوبين على تيار الإخوان المسلمين في المنطقة العربية. ثم تستنتج إطاراً عاماً لطبيعة استجابتهم لبعض التغيرات الإقليمية والدولية. وتجادل بأن هذه القوى الإسلامية على الرغم من تباين واقعها المحلي، وتباين موقعها في المعادلة السياسية كمعارضة أو كشريك في الحكم، إلاَّ أنها كانت محلية وقطرية في تفاعلها مع المتغيرات السياسية، وقدمت دائماً الاعتبارات الوطنية على حساب أي توجهات أيدولوجية أو علاقات خارجية مع باقي القوى الإسلامية. كذلك، اتسمت استجابة الإسلاميين بتهميش الاعتبارات الأيديولوجية مقابل هيمنة المصالح الحزبية أو الجيوسياسية. وكان التزام القوى الإسلامية بنهجها القائم على الإصلاح السلمي التدريجي غير قابل للمساومة. وفي كل الأحوال جاءت هذه الاستجابة كنتيجة لضغوط السياق الخارجي، وإكراهاته، وليس نتيجة سياسات مخطط لها بصورة استراتيجية داخل الحركة الإسلامية.

ومع أن هذه الورقة تجادل بأن هذه الملامح صحيحة في عموم الحالة الإسلامية المحسوبة على جماعة الإخوان المسلمين، لكن من المهم ملاحظة أن هذه القوى الإسلامية تختلف في مدى قدرتها على اتخاذ قرار السياسة الخارجية بناءً على مدى ما تملكه من سلطة حكومية حقيقية. فمثلاً، تمتعت الحركة الإسلامية في السودان قبل عزل عمر البشير بقدرة كاملة على تقرير اتجاه السياسة الخارجية للبلاد. كما تتمتع حركة حماس

باستقلالية فيما يتعلق بتقرير علاقات الحركة نفسها الخارجية في ظل ظروف الاحتلال وغياب دولة فلسطينية موحدة. في المغرب، يحتفظ الملك بسلطة تقرير سياسة البلاد الخارجية ولا يبدو أن الحكومة التي يقودها الإسلاميون يمكنها تغيير توجهات السياسة الخارجية للبلاد. في تونس، على الأقل حتى تعطيل عمل البرلمان وإقالة الحكومة، كانت حركة النهضة شريكاً في الحكم وبالتالي ليست معزولة عن قرار السياسة الخارجية. تقريباً في باقي الحالات العربية، لا يمثل الإسلاميون سوى قوى معارضة في البرلمانات أو خارجها، ومن ثم لا يملكون سوى تسجيل الموقف السياسي أو اللجوء للتعبئة الجماهيرية.

أبرز التغيرات الإقليمية والدولية

من بين العديد من التطورات الإقليمية والدولية خلال السنوات القليلة الماضية، يكفي الإشارة للتطورات الثلاثة التالية، باعتبار أنها تؤثر بصورة مباشرة على واقع ومستقبل الإسلاميين في الدول العربية، أو أنها تتقاطع مع مواقفهم السياسية والاجتماعية الأساسية التي ينادون بها:

أولاً: صعود التيارات اليمينية في الغرب تزامناً مع الاستهداف الرسمي الإقليمي

مثّل صعود «دونالد ترامب» للرئاسة في الولايات المتحدة ذروة نفوذ التيارات اليمينية التي لا تعتقد أن ثمة فارق جوهري بين ما يعرف بالإسلام السياسي أو الأحزاب السياسية الإسلامية، والمجموعات الإسلامية المسلحة. منذ صعود جماعة الإخوان المسلمين في السياسة المصرية أوائل الأربعينيات والجدل الغربي لا ينتهي حول آلية التعامل معها، وماهية «الإسلام السياسي» ومدى اختلافه عن «الإسلام الراديكالي»[238]. لكن حتى خلال السنوات التي تلت هجمات الحادي عشر من سبتمبر، كان هناك تمييزاً واضحاً بين الأحزاب الإسلامية وبين الحركات المسلحة؛ بل ويُعزى لإدارة جورج بوش الابن ممارسة ضغوط على بعض حكام المنطقة لإجراء إصلاحات سياسية داخلية، استفاد منها في الإسلاميين خاصة جماعة الإخوان في مصر. لكنّ إدارة «ترامب» تبنت بصورة واضحة المقاربة المتشددة التي تضع جميع الإسلاميين في

238 Roy, O. (2017). Political Islam after the Arab Spring: Between jihad and democracy. Foreign Affairs, 96(6), 127-132. https://www.foreignaffairs.com/reviews/review-essay/2017-10-16/political-islam-after-arab-spring

سلة واحدة، وأعلن صراحة نيته تصنيف الجماعة كمنظمة إرهابية، لكن يبدو أن خبراء وزارة الخارجية قاوموا هذا المسعى[239].

ولا يقتصر الأمر على الولايات المتحدة. في أوروبا، أجرت بريطانيا تحقيقاً شهيراً حول جماعة الإخوان لم يخلص إلى التوصية باعتبار الجماعة منظمة إرهابية، لكنه كذلك أثار الشكوك حول أفكارها و ايديولوجيتها. في حين باتت النمسا أول دولة أوروبية تحظر نشاط جماعة الإخوان وفق قانون مكافحة الإرهاب الذي أقره البرلمان في يوليو تموز الماضي[240]. وهو ما فتح السؤال بالفعل داخل البرلمان الأوروبي حول نظرة دول الاتحاد لجماعة الإخوان[241]. خاصة بعد قوانين أوروبية أخرى تناولت حظر رموز جماعة الإخوان في ألمانيا، وقانون المجلس الأعلى للديانة في فرنسا، والذي رافقه هجوم نادر من قبل الرئيس الفرنسي نفسه، إيمانويل ماكرون، ضد جماعة الإخوان[242].

هذا الصعود للعداء أو التوجس الغربي، تزامن مع ذروة الاستهداف الإقليمي للأحزاب الإسلامية. وفي بعض الأحيان كان ناتجاً عن ضغوط الأطراف الإقليمية نفسها على حلفائها الأوروبيين. اتفقت السعودية ومصر والإمارات على اعتبار الإسلاميين خطراً محليًّا وإقليميًّا على حد سواء. وصنّفت هذه الدول جماعة الإخوان المسلمين كتنظيم إرهابي. وعلى الرغم من أن هذا التصنيف لم ينسحب من الناحية الرسمية أو القانونية

---

239 Benjamin, D. & Blazakis, J. (2019, May 17). The Muslim Brotherhood is not a terrorist organization. Foreign Affairs. https://cutt.ly/sRfRCQR _ وأنظر أيضا: سي إن إن بالعربية. (2017، 15 يونيو). تيلرسون: تصنيف جماعة الإخوان المسلمين برمتها إرهابية سيعقد علاقاتنا الدولية. https://cutt.ly/URfRDd5 وطالع هنا نص تعليق وزير الخارجية الأمريكي الأسبق، ريكس تيلرسون، في لجنة الشؤون الخارجية في مجلس النواب الأمريكي: Aljazeera. (2017, June 14). Tillerson: Blacklisting Muslim Brotherhood problematic. https://cutt.ly/fRfTlsA

240 فريد حافظ. (2019، 26 أبريل). حظر النمسا لشعار الإخوان المسلمين.. ظاهره الأمن وباطنه القمع. وكالة الأناضول. https://bit.ly/2WwgOp9 _ وأنظر أيضا: الشرق الأوسط. (2021، 14 يوليو) النمسا تحظر أنشطة «الإخوان». https://bit.ly/2XRpSFR

241 European Parliament. (2021, July 21). Muslim Brotherhood officially classified a terrorist organization (Parliamentary questions). https://cutt.ly/WRfYqBU

242 سكاي نيوز عربية. (2021، 9 يوليو). ماذا ينتظر «الإخوان» بعد عاصفة القوانين الأوروبية؟ https://bit.ly/3gDUBwK، دويتشه فيله. (2018، 12 ديسمبر). تقرير: الإخوان المسلمون أخطر على ألمانيا من «داعش» والقاعدة. https://bit.ly/2XRvuzV، الجزيرة نت. (2020، 2 أكتوبر). الرئيس الفرنسي: الإسلام يعيش اليوم أزمة في كل مكان بالعالم. https://bit.ly/3BhumnD. وأنظر رد الإخوان على «ماكرون»: إخوان أونلاين. (2020، 5 أكتوبر). رسالة من القائم بالأعمال إلى الرئيس الفرنسى إيمانويل ماكرون. https://bit.ly/3yjdFpX

على الأحزاب المحسوبة على مدرسة الإخوان، في اليمن وتونس والجزائر والمغرب على سبيل المثال، إلا أن هذه الدول عملت على إضعاف هذه الأحزاب والتصدي لصعودها السياسي. ومن ثم تلاقت توجهات هذه الدول مع أجندة اليمين في الولايات المتحدة ودول أوروبية مما جعل الإسلاميين في دائرة الاستهداف أكثر من أي وقت مضى، وأطلق حملة قمع محلية ضدهم في مصر والسعودية والإمارات التي مارست ضغوطا على دول عربية أخرى لتصنيف الإخوان كمنظمة إرهابية خاصة في الجزائر، العراق، الأردن، والكويت.

ثانياً: احتدام صراع المحاور الإقليمية

انقسمت المنطقة على وقع مصالح جيوسياسية لا يبدو أنها قابلة للتفاوض بين القوى الإقليمية الرئيسية: السعودية، تركيا، إيران، ومصر. لم يخلق الربيع العربي التنافس الجيوسياسي بين هذه الأطراف[243]، لكنه كان نقطة التحول التي حفزت التوتر الإقليمي، وأضفت على هذا التنافس حالة من الاستقطاب الحاد[244]. ارتبط التصدي لحركة الثورات بالتصدي لحركات وأحزاب الإسلام السياسي التي حققت مكاسب سياسية كبيرة في كافة دول الثورات. ومع ترحيب تركيا وقطر بحركة التغيير وانفتاحهما على الحكومات الجديدة، نظرت السعودية والإمارات ومصر لكل من أنقرة والدوحة كحليفة للإسلام السياسي وربما متآمرة معه. تزامن هذا مع صعود الدور التركي في المنطقة العربية، وتصاعد التدخل الإيراني العدواني في سوريا والعراق واليمن، وحتى في دول خليجية. ومن ثم دخلت المنطقة في سنوات من الاستقطاب، وسلسلة من تدهور العلاقات كما في أزمة حصار قطر، التوتر التركي المصري، والتركي الإماراتي. وأصبح الشأن المحلي عرضة للتدخل الإقليمي بصورة غير مسبوقة، كما أن القضايا الإقليمية باتت بالغة التأثير في الشأن المحلي.

243 Tol, G. & Dumke, D. (Eds.). (2019). Aspiring Powers, regional rivals: Turkey, Egypt, Saudi Arabia, and the new Middle East. Middle East Institute. https://cutt.ly/3RfYWGY; Aydıntaşbaş, A. & Bianco, C. (2021, March 15). Useful enemies: How the Turkey-UAE rivalry is remaking the Middle East [Policy Brief]. European Council on Foreign Relations. https://cutt.ly/qRfYU66

244 .Lynch, M. (2021). The Arab uprisings never ended. Foreign Affaires, 100(1),111122 https://cutt.ly/URfY25k

سنوات الصراع هذه نتج عنها تباين مواقف القوى الإقليمية الرئيسية من أزمات المنطقة. ومن ثم، لم تحقق استفادة بنسبة كبيرة من صراع القوى الكبرى وتعارض مصالحها. صراع القوى الإقليمية منعها من تبني أجندة إقليمية مشتركة حول كيفية إدارة أزمات المنطقة بما يعزز من استقلالها السياسي ويمكنها من تجنب ضغوط القوى الدولية، خاصة واشنطن، موسكو، وباريس، التي نظرت لتنامي نفوذ دول الإقليم كمصدر قلق يهدد مصالحها. والآن، حتى مع خطوات التهدئة الإقليمية الصريحة عقب المصالحة الخليجية واتجاه تركيا لاحتواء التوترات مع مصر والإمارات والسعودية[245]، لا يبدو أن هذه القوى في طريقها قريباً لبلورة أجندة إقليمية موحدة. الأقرب أنهم في طريقهم لتخفيف حدة التنافس والحد من الصدام المباشر، وتبني تفاهمات لتحقيق مصالح مشتركة[246].

ثالثاً: اتفاقات التطبيع بين دول عربية وإسرائيل

في 13 أغسطس/آب 2020، أعلن الرئيس الأمريكي السابق دونالد ترامب، عن توقيع اتفاق سلام تاريخي بين الإمارات وإسرائيل برعاية واشنطن. لاحقاً، خلال الأسابيع التالية الباقية من عمر إدارة «ترامب»، لحقت بالإمارات كل من البحرين، المغرب، والسودان. وعلى الرغم من عدم توقيع سلطنة عمان على اتفاق مماثل، إلا أنها تتمتع باتصال دبلوماسي معلن مع تل أبيب مثلت ذروته زيارة رئيس الوزراء السابق «نتنياهو» للعاصمة مسقط واستقبال سلطان عمان الراحل «قابوس بن سعيد». في نفس الوقت، لم تكن العلاقات المصرية الإسرائيلية بأفضل من وضعها الراهن أمنيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا. كما أن التقارير المتواترة لا تدع مجالاً للشك أن الاتصالات بين الرياض وتل أبيب تطورت خلال السنوات القليلة الماضية على وقع التنسيق ضد التهديد الإيراني، بالإضافة للتعاون المشترك في ملفات أمنية.

في الواقع، لم يكن الإسلاميون أبداً بعيدين عن هذا التطور. فمن ناحية، تمثل الحركات والأحزاب الإسلامية أبرز الأصوات السياسية والشعبية في العالم العربي

245 أسباب. (2021، مارس). نهاية سياسات الغضب: قوى الشرق الأوسط تعيد التموضع وتفتح أبوابها الموصدة. https://bit.ly/3yxXFRn

246 عمار فايد. (2021). محددات الرؤية المصرية تجاه تطبيع العلاقات مع تركيا. رؤية تركية، 10(2)، 95-116. https://bit.ly/3mAjopn

الرافضة لأي تقارب مع إسرائيل. وطوال العقود الماضية، كان الإسلاميون في مقدمة القوى السياسية العربية التي تكتسب شعبيتها من تحدي أي تحركات رسمية عربية نحو التطبيع، ومن تعبيرها عن تمسك الجماهير بالحقوق العربية والإسلامية المتعلقة بالملف الفلسطيني. لذلك، تقاطعت جهود التصدي للإسلام السياسي التي تعهدتها السعودية والإمارات ومصر مع مصلحة حكومة نتنياهو في التصدي لصعود القوى الإسلامية للحكم في دول عربية، والذي نظرت له تل أبيب كتهديد لا يمكن التسامح معه. ومن ثم تم الترويج للتحالف بين إسرائيل ودول عربية، خاصة في الخليج، ليس فقط كضرورة لمواجهة إيران، ولكن أيضاً للتصدي لنفوذ الإسلاميين، خاصة جماعة الإخوان المسلمين[247].

رابعاً: تنامي النفوذ الروسي والصيني في المنطقة

لم يعد تنامي الدور الصيني والروسي في المنطقة محل شك خلال السنوات القليلة الماضية. منذ قرار المشاركة العسكرية في سوريا سبتمبر/أيلول 2015، أصبح لروسيا أكبر تواجد عسكري دائم خارج أراضيها في سوريا، والذي تبين لاحقا أنه مقدمة لحركة واسعة في عموم الإقليم ذات أبعاد استراتيجية. حيث تسعى روسيا بصورة حثيثة لتحقيق تواجد آخر في المتوسط من خلال الانخراط في ليبيا، وتواجد دائم في البحر الأحمر في السودان أو اريتريا، وكلاهما يواجه ضغوط أمريكية تستهدف إبعاد روسيا عن المنطقة. موسكو، التي تحظر نشاط جماعة الإخوان داخل روسيا، صدرت خلال السنوات الماضية أسلحة لعدة دول عربية: الجزائر، مصر، الامارات، قطر، العراق، الأردن والبحرين. وشرعت في تنفيذ اتفاقية المفاعل النووي في مصر، كما وقعت اتفاقية أمنية مهمة مع الجزائر، وأخرى للتعاون العسكري مع السعودية. حتى الجانب الاقتصادي، الذي ينظر إليه كمجال متواضع للعلاقات الروسية العربية، بات مرشحا للتطور بعد أن وقع صندوق الاستثمار الروسي اتفاقيات مع الصناديق السيادية لدول الخليج الغنية: السعودية

247 عدنان أبوعامر. (2020، أكتوبر 28). خبير إسرائيلي: نكون تحالفا جديدا لمجابهة إيران والإخوان. عربي21. https://bit.ly/3yly2mv، وأنظر: Lappin, Y. (2020, September 1). Israel-UAE peace deal challenges Iranian, Muslim Brotherhood camps. Begin-Sadat Center for Strategic Studies. https://cutt.ly/5RfIvJF

والإمارات وقطر[248]. أما الصين، فلم تكتفِ بالعلاقات الاقتصادية الواسعة، كونها الشريك التجاري الأول لأفريقيا، والشريك التجاري الأول لمصر مؤخرا.. الخ، بل بدأت أيضا أول تواجد عسكري لها بالخارج بافتتاح قاعدتها في جيبوتي أغسطس/آب 2017، ثم أعلنت إضافة مرافق أخرى وتوسعات للقاعدة في مايو/أيار 2018، وبات الأسطول الصيني حاضرا بفاعلية في منطقة خليج عدن وسواحل الصومال[249].

قد لا يبدو هذا الصعود مؤثرا بصورة مباشرة في الوقت الراهن على وضع الإسلاميين في الدول العربية، كونهم بصورة عامة مازالوا بعيدين عن تقرير السياسة الخارجية لبلادهم. لكنّ هذا لا يعني أن بإمكانهم دائما تجاهل النفوذ الروسي والصيني المتصاعد في المنطقة، خاصة وأن كلا الدولتين لن تكونا أقل قلقا من القوى الغربية إزاء نفوذ الإسلاميين في السياسة العربية. ومع عدم المبالغة في تقدير مستوى النفوذ الروسي والصيني في المنطقة[250]، إلا أن التنافس الجيوسياسي المحتدم بينهما وبين الغرب ستكون له تداعيات على دول المنطقة التي ستتعرض لضغوط مختلفة من كلا الجانبين. الموقف الروسي والصيني في سوريا، التدخل الروسي في ليبيا، والتعبئة التي قامت الأحزاب والحركات الإسلامية عربيا ضد الحملة الصينية على مسلمي الأويغور، جميعها مؤشرات على أن حدود التماس بين الإسلاميين وكل من روسيا والصين ليست بعيدة كما يبدو للوهلة الأولى.

---

248 لمزيد من التفاصيل حول تنامي النفوذ الروسي في المنطقة، أنظر مثلا:

Borshchevskaya, A., Wajeeh, R., Rakov, D. & Sim, Li-c. (2021, April 21). Russia in the Middle East: A source of stability or a pot-stirrer? Atlantic Council. https://cutt.ly/mRfH0uK

Rumer, E. (2019, October 31). Russia in the Middle East: Jack of all trades, master of none. Carnegie Endowment for International Peace. https://cutt.ly/CRfH8Qp

249 حول صعود الدور الصيني في المنطقة، طالع على سبيل المثال: Lons, C., Fulton, J., Sun, D. & Al-Tamimi, N. (2019, October 21). China's great game in the Middle East. European Council on Foreign Relations. https://cutt.ly/qRfJxPI

أندرو سكوبيل، وعليرظا نادر. (2014). الصين في الشرق الأوسط: التنين الحذر. مؤسسة راند. https://cutt.ly/zRfJQbq
محمد عليمات. (2013، 3 مارس). الصين والشرق الأوسط: من طريق الحرير إلى الربيع العربي (عرض: إبراهيم غريبة). مركز الجزيرة للدراسات. https://cutt.ly/zRfJIr8؛ وليد عبد الحي. (2011، 4 ديسمبر). متغيرات الإستراتيجية الصينية في الشرق الأوسط. مركز الجزيرة للدراسات. https://studies.aljazeera.net/en/node/3188

250 جيمس سلادن، بيكا واسر، بن كونابل، وسارة غران-كليمان. (2017). الاستراتيجية الروسية في الشرق الأوسط. مؤسسة راند. https://cutt.ly/tRfJVNx _ وأنظر أيضا: بيكا واسر. (2019، نوفمبر). حدود الاستراتيجية الروسية في الشرق الأوسط. مؤسسة راند. https://cutt.ly/ARfJ4PI

ملامح استجابة الإسلاميين للتغيرات الإقليمية والدولية

تقترح هذه الورقة إطارا عاما لكيفية استجابة الإسلاميين للتطورات الإقليمية والدولية. وتتجنب اختيار حالة واحدة لأن الاستنتاجات التي تقترحها تصلح كمحددات عامة تشترك فيها الأحزاب الإسلامية العربية، ودون أن يعني هذا أنه ليس ثمة تمايزا بين الحالات الإسلامية العربية من حيث نضجها السياسي، ومن حيث الظروف الوطنية التي تعمل فيها وطبيعة علاقتها بالسلطة...الخ. مع التسليم بهذه الخصوصيات فإن هذه الورقة تجادل بأن الاستنتاجات التالية تمثل مشتركا عاما للإسلاميين، بنسب متفاوتة نتيجة اختلاف موقعهم من السلطة أو المعارضة، وتنوع طبيعة التفاهمات والمساومات التي تحكم علاقتهم بالدول ونظم الحكم المحلية التي يعملون من خلالها.

أولا: هيمنة المحلي والقطري

من اللافت جدا أن تتميز استجابة الإسلاميين، وسياستهم إذا كانوا في موقع السلطة أو شركاء فيها، تجاه التطورات الإقليمية والدولية بطابع محلي وقطري على الرغم من الأيديولوجيا العابرة للحدود التي تمثل مكونا أساسيا في مشروع الإخوان المسلمين. بعد انحسار الأحزاب والتيارات القومية العربية والشيوعية، يمثل الإخوان التيار السياسي الوحيد المتبقي في الحالة العربية الذي يحمل أيديولوجية غير قطرية مرتبطة باتجاه أممي يبحث عن وحدة إسلامية غائبة. ومع تفجر الثورات العربية، بات الشأن الإقليمي مهيمنا على الخيال السياسي الشعبي، حيث لم تعد تونس بعيدة عن اليمن، ولم تعد جغرافيا سوريا وليبيا غامضة بالنسبة للمصريين والسودانيين. وبينما استجابت القوى المقاومة للتغيير بشكل جماعي عابر للاعتبارات القطرية، وصعّدت من تدخلها في الشأن المحلي لدول الثورات، كان الإسلاميون محليين وقطريين بصورة تثير الدهشة على الرغم من وجود روابط أيدولوجية وأطر تنسيقية بين مختلف مكونات الحالة الإسلامية العربية المحسوبة على الإخوان المسلمين. وحتى حين أطلقت السعودية ومصر والإمارات المواجهة ضد الإسلاميين وصنّفوا جماعة الإخوان كمنظمة إرهابية، تعامل الإسلاميون مع الخطوة باعتبارها شأنا مصريا يخص الإخوان في مصر ولا يستدعي نوعا من الاستجابة الإقليمية المقابلة. على العكس، ظهر نهج يميل إلى التبرؤ من الانتماء للإخوان

والتأكيد على الطابع المحلي القطري[251]، دون أن يكون هذا قرارا منسقا إقليميا لتخفيف الضغوط على الإسلاميين، بل كان قرار محليا وغالبا مفاجئا لباقي الجهات المحسوبة على الإخوان، وهو ما أظهر الجميع عموما بصورة متراجعة ومرتبكة. تصرفت بعض الأحزاب الإسلامية تجاه الإجراءات السعودية والإماراتية المصرية بمنطق «هذه مشاكلكم لا تجرونا إليها»، حتى أن رئيس الحكومة المغربي السابق، عبد الإله بنكيران، اعتبر أن نجاح العدالة والتنمية المغربي في الوصول للحكومة هو نتيجة قطعهم الصلة مع ثقافة الإخوان ورموزهم منذ عام 1981 [252]. لكن في المقابل، كانت هناك مواقف أكثر توازنا. فلم يمنع التأكيد على الاستقلال الكامل عن أي انتماء خارج البلاد، أن يؤكد القيادي البارز بحركة حماس خالد مشعل، على انتماء الحركة الفكري لمدرسة الإخوان المسلمين[253]. كما رفضت حركة مجتمع السلم الجزائرية بيانا لهيئة كبار العلماء السعودية يصف جماعة الإخوان بالإرهاب، معتبرة أنه «موقف سياسي لا علاقة له بالعلم الشرعي»[254].

وللمفارقة، فبينما مثّل تلويح الرئيس الأمريكي بورقة تصنيف الإخوان كمنظمة إرهابية دورا في تراجع التنسيق الإقليمي لأفرع الإخوان وتأكيدها على طابعها المحلي المستقل، فإن هذا الطابع الإقليمي الممتد لجماعة الإخوان المسلمين، وكون غالبية الأحزاب الإسلامية العربية المشاركة في السلطة (تونس والمغرب وليبيا مثلا)، أو الممثلة في البرلمانات (الجزائر، الأردن، الكويت) محسوبة على تيار الإخوان المسلمين، هو السبب الرئيسي في تردد واشنطن حيال تصنيف الجماعة. حيث أقر وزير الخارجية الأمريكي الأسبق «تيلرسون» في جلسة استماع بمجلس النواب بأن تصنيف الإخوان كمنظمة إرهابية يحد من قدرة واشنطن على العمل في المنطقة لأن هذا التيار ممثل في حكومات

251 وكالة الأناضول. (2021، 13 مايو). «إخوان ليبيا»: تحولنا لجمعية بعد أن أُلصقت بنا كل التهم (مقابلة). https:// bit.ly/2WtuOQP. وأنظر أيضا: دويتشه فيله. (2016، 19 مايو). الغنوشي: حركة النهضة الإسلامية «تخرج من الإسلام السياسي». https://bit.ly/3mFGWt2

252 سي إن إن عربية. (2016، 26 سبتمبر). بنكيران لشبكتنا: الربيع العربي حملنا إلى رئاسة الحكومة.. ولسنا إخوانًا مسلمين. https://cutt.ly/lRfK5Sb _ وأنظر أيضا: سي إن إن عربية. (2017، 7 مارس). حزب العدالة والتنمية المغربي يرفض ربطه بالإخوان المسلمين. https://cutt.ly/NRfLqTH.

253 العربية نت. (2021، 4 يوليو). خالد مشعل: كنا ولا نزال ننتمي فكرياً إلى الإخوان. https://bit.ly/3gEvQ3x

254 حركة مجتمع السلم. (2020، 12 نوفمبر). بيان الحركة حول قضايا البلاد ومستجدات إقليمية. https:// hmsalgeria.net/ar/p/12184

وبرلمانات في عدة دول[255]. أي أن ورقة التهديد المتخيلة التي أثارت قلق الإسلاميين وجعلتهم محل اتهام محليا، هي ذاتها أحد عوامل وزنهم السياسي في المنطقة.

من جهة أخرى، لم ينجح الإسلاميون العرب في تبنى جدول أعمال سياسي مشترك تجاه غالبية من التطورات الإقليمية والدولية الرئيسية، حيث حكمت مواقفهم الاعتبارات المحلية القطرية، وهو ما تسبب ليس فقط في ضعف وزنهم السياسي إقليميا مقارنة بتبني مقاربة سياسية مشتركة، ولكن وضعهم في بعض الأحيان في مواجهة بعضهم البعض. ويمكن ملاحظة هذا فيما يتعلق بالموقف من إيران. فعلى الرغم من تنامي النفوذ الإيراني في المنطقة العربية وتواجدها في ملفات تنخرط فيها أحزاب وحركات إسلامية، خاصة في اليمن، سوريا، العراق، دول الخليج، وفلسطين؛ إلا أنهم لم يتمكنوا من تطوير موقف مشترك تجاه التعامل مع إيران. في الحقيقة كانت إيران هي من سعت لفتح قنوات تواصل مع قيادة الإخوان لكنّ الجماعة لم تتمكن من بناء سياسة إقليمية تجاه إيران (حتى لو تضمنت هذه السياسة بدائل متنوعة). ومن ثم تُركت الأحزاب الإسلامية منفردة لتقرر وفق «مصالحها» القطرية، أو حتى وفق اعتبارات عقائدية. وهو ما أبقى إيران دائما في موقع قوة مقارنة بدخولها في مساومات متعددة مع تيار إسلامي سُنّي يمتد باتساع المنطقة العربية.

في الواقع لا تمثل ظاهرة «القطرية» في أداء الإسلاميين السياسي ملمحا جديدا. حيث أظهر الإسلاميون دائما عدم قدرة على تبني مواقف إقليمية مشتركة، أو تنسيق سياسات متفق عليها إزاء التطورات الإقليمية الكبرى، وكانت دائما الاعتبارات المحلية هي المحرك الرئيسي لأفرع الإخوان أكثر من أي عوامل إقليمية. ويجادل هنا «روبرت لينكن» و «ستيفن بروك» أن ما يسمى «التنظيم الدولي للإخوان المسلمين» لا يمثل سوى ائتلاف فضفاض وضعيف بالكاد قادر على جمع أعضائه. هذا الضعف الدولي للإخوان المسلمين، وللمفارقة، ليس إلا نتيجة للاستقلال الذاتي الحقيقي لأفرعها، وقدرة كل فرع على التكيف مع ظروف وشروط المستوى المحلي. أي أن «الانتماءات الأيديولوجية التي تربط التنظيمات الإخوانية دوليًا تخضع للأولويات الوطنية التي تشكل كل تنظيم

255 تعليق وزير الخارجية الأمريكي الأسبق، ريكس تيلرسون، في لجنة الشؤون الخارجية في مجلس النواب الأمريكي: Aljazeera. (2017, June 14). Tillerson: Blacklisting Muslim Brotherhood problematic. ش https://cutt.ly/0RfCkQi

منها على حدة»[256]. الأمثلة على ذلك لا تقتصر على حالة الاحتلال العراقي للكويت، لكنها تشمل أيضا الحرب على لبنان عام 2006 حيث اختلف موقف الإخوان في سوريا ولبنان عن الموقف الإسلامي السائد المساند تماما لحزب الله. كما اختلف موقف الإخوان في العراق تجاه الاحتلال الأمريكي عن الموقف الإسلامي السائد آنذاك.

ثانيا: غلبة المصالح الحزبية والجيوسياسية على اعتبارات الأيديولوجيا

على عكس ما توحي التصورات المسبقة عن الإسلاميين، فإن تأثير الأيديولوجيا في تقرير خياراتهم السياسية إقليميا ودوليا يبدو هامشيا بصورة لافتة، مقارنة بتقدير المصالح السياسية.

في الوقت الذي صعّدت السعودية ومصر والإمارات حملتها على الإسلام السياسي في المنطقة، سعى نظام البشير للتماهي مع هذا التحالف بناء على حسابات جيوسياسية بحتة تتعلق بحاجة النظام لدعم اقتصادي، وتجنب الضغوط الخارجية. بينما أبدت حركة النهضة التونسية دائما انفتاحا على العلاقات مع السعودية والإمارات ومصر باعتبارها ليست طرفا في حملتهم على الإسلاميين، على الأقل حتى قيام الرئيس التونسي قيس سعيد بإجراءات الانفراد بالسلطة مؤخرا، والتي أعقبها اتهام نادر من رئيس البرلمان راشد الغنوشي للإمارات بالتحريض على الانقلاب واستهداف مقار الحركة[257]. بينما حكمت الاعتبارات الجيوسياسية علاقات حماس الخارجية بصورة مثيرة للجدل إسلاميا، من حيث العلاقة مع النظام المصري عقب 2013، وعلاقة الحركة مع إيران. في المغرب والجزائر، لم يسفر صعود الإسلاميين في كلا البلدين عن تغير في نمط العلاقات الجزائرية المغربية. في الواقع، تبنى كلا الحزبين خطاب الدولة التقليدي، ومنطقها، في التعامل مع الطرف الآخر[258]. وأحيانا كانت لغة الإسلاميين أشد حدة تجاه الآخر ربما لإثبات أن الولاء المحلي مقدم على أي اعتبار آخر. لا تمثل حركة مجتمع السلم في الجزائر، وحزب العدالة والتنمية المغربي الطرف القوي في السلطة في أي من البلدين،

256 Leiken, R., & Brooke, S. (2007). The Moderate Muslim Brotherhood. Foreign Affairs, 86(2), 107-121.
http://www.jstor.org/stable/20032287

257 دويتشه فيله العربية. (2021، يوليو 26). الغنوشي يتهم الإعلام الإماراتي بالتأجيج ويستحضر «الدرس التركي».
https://p.dw.com/p/3y4Q9

258 أنظر مثلا: وكالة الأناضول. (2021، 5 مارس) «العدالة والتنمية» المغربي يوجه انتقادات لـ «مجتمع السلم» الجزائرية. https://bit.ly/3jfKzUj

ومن المبالغة توقع أن ينجح أي منهما في تغيير سياسة بلاده الخارجية. لكنّ «حمس» من موقع المعارضة البرلمانية الرئيسية، والعدالة والتنمية من موقع قيادة الحكومة التنفيذية سجلا تماهيا لافتا مع موقف الدولة التقليدي تجاه العلاقات الثنائية والقضايا العالقة. ولم يقدم أي منهما نهجا يستند لدوافع أيديولوجية مختلفة عن نخبة الحكم التقليدية في كلا البلدين.

علاوة على ذلك، وربما بشكل لم يكن متوقعا، كان موقف العدالة والتنمية من قرار التطبيع مع إسرائيل هو ذروة هزيمة الاعتبارات الأيديولوجية أمام منطق الدولة ومصالحها. لم تتوقع القوى الإسلامية أن يشارك حزبا إسلاميا في اتفاق مع إسرائيل تحت تبرير المصلحة الوطنية. لم يكتف قادة العدالة والتنمية بتبرير موقفهم، بل دافعوا بصورة مدهشة عن الاتفاق باعتباره يخدم المصالح العليا للبلاد[259]. تبدو هذه حالة مثالية توضح كيف تتحول الدولة إلى «ثقب أسود يلتهم الأيديولوجيا والأخلاق»، كما تقرر هبة رؤوف عزت، وكيف تصبح مصالح المجتمع السياسي الوطني «هي الغاية الكبرى»[260]. لا يختلف منطق الإسلاميين في المغرب لقبول الاتفاق مع إسرائيل بمنطق أي نظام عربي آخر سبقهم إلى نفس الخطوة. يمكن الآن افتراض أن قرار الرئيس المصري أنور السادات بتوقيع اتفاق السلام مقابل استرداد سيناء كان إنجازا وطنيا لا يختلف عن انجاز الاعتراف بسيادة المغرب على الصحراء الغربية مقابل الاتفاق مع إسرائيل. واللافت أن الدفاع عن الاتفاق لم يقتصر على رئيس الحكومة سعد الدين العثماني، لكن رئيس الحكومة المغربية السابق، عبد الإله بنكيران، وهو شخصية إسلامية مغربية بارزة، تصدى للدفاع عن الاتفاق وعن العثماني معتبرا أن «الوقت يتطلب الوقوف مع الملك ... لأن الرجل الثاني في الدولة الذي يرأس الحكومة لا يمكنه أن يخرج ضد الرجل الأول الذي هو الملك». غلبة منطق الدولة جسدته كلمات بنكيران بصورة كاملة، حيث رفض دعوات استقالة العثماني «لأننا في معركة خارجية، ولا يمكن أن نتخلى عن الدولة»[261].

259 العربي الجديد. (2020، 24 ديسمبر). العثماني في أول تصريحات بعد توقيعه اتفاق التطبيع: مجندون دائماً وراء مبادرات الملك. https://bit.ly/3yi4PsJ

260 هبة رؤوف عزت. (2015). الخيال السياسي للإسلاميين. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. (ص 10، 72-73).

261 سي إن إن بالعربية. (2020، 24 ديسمبر). بنكيران يعلق وسط جدل توقيع سعد الدين العثماني اتفاق تطبيع المغرب مع إسرائيل. https://cutt.ly/bRfNX0c

المسكوت عنه في موقف العدالة والتنمية المغربي هو حسابات المصلحة الحزبية الخاصة. ربما قدر الإسلاميون في الحكومة المغربية أن رفضهم الانخراط في هذه الخطوة سيكلفهم التفاهم السائد مع الملك. ومن ثم قد يقودهم لمواجهة تكلفهم فرص الحفاظ على الذات وإمكانية تطور التوازن القائم لمصلحة صيغة سياسية أكثر انفتاحا في المستقبل. يبدو هنا الخط الفاصل بين مصلحة الحزب الخاصة من ناحية، والمصلحة العامة من ناحية أخرى، بالغ الدقة والغموض. هل هذه مصلحة الحزب في تجنب القمع وفي البقاء في السلطة بغض النظر عن سياسة هذه السلطة، أم أنها مصلحة العملية السياسية نفسها ومسار التغيير الذي سيكون مهددا في حال الصدام مع الملك؟

بخلاف التنديد الصريح المتوقع من حركة حماس، والتعبير عن «الخذلان» نتيجة موقف «العثماني»[262]، تجنبت جماعة الإخوان في مصر الإشارة للمغرب العربي أو العثماني، واكتفت برفض التطبيع بكافة صوره في بيان هادئ مقارنة بتنديد الجماعة الصريح بدولة الإمارات حين اتخذت قرار التطبيع، الذي اعتبرته «خيانة للقضية الفلسطينية وللقدس والمسجد الأقصى»[263]. اللوم الإسلامي الأكثر حدة للعدالة والتنمية المغربي جاء من حركة مجتمع السلم الجزائرية، فيما يمكن اعتباره أيضا لأسباب وطنية جيوسياسية وليس فقط موقفا أيديولوجيا[264]. للمفارقة، بينما اعتبارات المصلحة الداخلية هي ما أبقى على منحنى التصعيد بين مجتمع السلم والعدالة والتنمية حتى الآن، فإن مصلحة حماس في تعزيز حضورها الإقليمي عقب حرب غزة الأخيرة دفعها لغض الطرف لاحقا عن اتفاق التطبيع وعن تنامي العلاقات المغربية الإسرائيلية، والقيام بزيارة لافتة إلى المغرب، رممت فيها صورة الحزب الإسلامي المغربي.

---

262 وكالة الأناضول. (2020، 23 ديسمبر). حماس تدين اتفاق التطبيع بين المغرب وإسرائيل. https://bit.ly/3BhMQVh

263 إخوان أونلاين. (2020، 17 أغسطس). التطبيع مع العدو الصهيوني خيانة. https://bit.ly/3gEj0Co؛ إخوان أونلاين. (2020، 31 أغسطس). المتحدث الإعلامي: طائرة تطبيع أبوظبي طعنة للقضية وخيانة لـ «الأقصى». https://bit.ly/3gBsiPG؛ إخوان أونلاين. (2020، 24 ديسمبر). الإخوان المسلمون: موقفنا ثابت نحو فلسطين ورفض التطبيع. https://bit.ly/3ksTktD.

264 وكالة الأنباء الألمانية. (2020، 12 ديسمبر). أكبر حزب إسلامي جزائري: تطبيع المغرب علاقاته مع "إسرائيل" قرار "مشؤوم". القدس العربي. https://bit.ly/2WneGjB

ثالثا: التمسك بمنهج التغيير السلمي

منذ الانقلاب العسكري في مصر يوليو 2013، يتعرض الإسلاميين لموجة من القمع غير المسبوقة، كما واجهوا إجراءات أمنية ومحاكمات قاسية في الإمارات والسعودية، وإجراءات «تطهير» واستهداف لمؤسساتهم في السودان عقب عزل الرئيس السابق عمر البشير. ورغم المرونة الكبيرة التي أبداها حزب حركة النهضة في تونس، إلا أن تجربة التحول الديمقراطي في تونس تعرضت لانتكاسة مؤخرا يراها الإسلاميون امتدادا للاستهداف الإقليمي تجاههم، خاصة بعد الدعم غير المشروط الذي أعلنته مصر والسعودية والإمارات وفرنسا لقرارات الرئيس التونسي قيس سعيد. طوال هذه التطورات، كان دائما سؤال منهجية التغيير حاضرا في أوساط الإسلاميين: ما جدوى تمسك جماعة الإخوان بمنهجية التغيير السلمي المتدرج بينما يسهل على الدولة الإطاحة بها من الحكم كلما حققت مكاسب سياسية ديمقراطية؟ كانت الحالة المصرية صادمة لوعي الإسلاميين ليس فقط لسرعة الانتقال من رأس السلطة إلى السجون والمنافي، ولكن لمستوى القمع الذي ربما لم تختبره الجماعة حتى خلال الحكم الناصري. وضع هذا الإخوان في مواجهة تحدٍ داخلي، يتمثل في إقناع قواعد الحركة بجدوى منهج التغير الذي تتمسك به[265].

لم يكن جوهر الجدل الداخلي منصبا حول توفر المسوغات الشرعية «الفقهية» لتبني مواجهة عنف الدولة بمثله، ولكن وفق ما يستنتج ياسر فتحي، كان نابعا، في الحالة المصرية تحديدا، من «شعور داخلي أن الجماعة بحاجة إلى تطوير، صحيح أنه لم يكن تطويرا نابعا من تصور فكري أو أيديولوجي مسبق، لكنه كان نابعا من ضغوط عملية وميدانية»[266]. استندت منهجية حسم هذا الجدل في الأساس إلى تقدير الجدوى والتداعيات السياسية طويلة الأمد على علاقة الإسلاميين بالدولة، وتعريفهم لدورهم السياسي والاجتماعي داخل مجتمعاتهم. يمكن تصور أن قادة الإخوان في مصر، وغيرها من الدول العربية، لا يتصورون أنفسهم في حالة مواجهة مفتوحة مع الدولة وقطاعات من المجتمعات بعد أن تبلورت هوية الجماعة على مدار عقود كتنظيم اجتماعي دعوي

265 عمار فايد. (2016، 23 مارس). هل القضاء على أنشطة الإخوان الاجتماعية في مصر يدفع الجماعة إلى العنف؟ مؤسسة بروكينجز. https://cutt.ly/3Rf0kLJ

266 ياسر فتحي. (2019، سبتمبر 12). الإخوان المسلمون وثورة يناير- الجزء الثالث: الإخوان بعد فض رابعة: من الاستدراك إلى الانقسام. المعهد المصري للدراسات. https://bit.ly/3joZrQo

يستمد قوته الفعلية ونفوذه السياسي من تشابك جذوره وعلاقاته داخل المجتمع المدني. كذلك، كانت الحسابات والضغوط السياسية أكثر حضورا في خضم المواجهة الدولية مع تنظيم «الدولة الإسلامية»، ثم وصول «ترامب» إلى البيت الأبيض حاملا معه تهديدات للإسلاميين في المنطقة واتهامات بالإرهاب. الآن، وبعد مرور 8 سنوات على التطورات في مصر، بات واضحا أن تيار الإسلاميين العريض المحسوب على الإخوان حسم هذه المسألة مجددا بصورة استراتيجية، لا يبدو أن الارتداد عنها في المستقبل المنظور واردا.

يتطلب تغير نهج التغيير الذي تتبناه جماعة الإخوان والأحزاب المحسوبة عليها أكثر من صدمة عنف الدولة والانقلاب على الاستحقاقات الديمقراطية؛ فالجماعة تعمل منذ عقود كحركة مدنية اجتماعية ودعوية لها أهداف سياسية، ومن ثم تعمل متداخلة مع شبكات المجتمع المدني والأهلي، ومؤسساته النقابية والخيرية والدعوية، مما يراكم ثقافة داخلية متناغمة ومعززة لهذا الدور، كما يفرض نمطا من العضوية يلائم متطلبات هذه الأدوار التي يغلب عليها طابع العمل العام، حتى وإن كان معارضا للدولة، وليس طابع التنظيمات السرية المغلقة. إجراء تحول جذري في منهجية عمل الجماعة، وإعادة تعريف أدوارها وعلاقتها بالدولة والمجتمع لا يكفي للقيام به توفر مشاعر الغضب أو الرغبة في الانتقام، ولكن يتطلب تغير بنية الجماعة، ثقافتها الداخلية، أدبيات التربية التي تروجها داخليا، ونمط عضويتها. هذا النوع من التحول لا يمكن أن يتم إلا بصورة مركزية عبر قيادة تتوفر لها شرعية القيام بهذا النوع من إعادة تعريف المشروع نفسه، وإلا ستتحول لانشقاقات محدودة، ستكون هي بذاتها تأكيدا على تمسك التيار الواسع بطابعه المتعارف عليه.

خلال السنوات الماضية، دافعت قيادة الأحزاب والحركات الإسلامية عن هذا الطابع التاريخي لمشروع الإخوان، وأثبتت أنها ليست بصدد التخلي عنه. لكنّ هذا الجدل ظل حاضرا في نقاشات الحركة الإسلامية الداخلية، خاصة في مناسبات مثل التطورات في ليبيا وتصدي حكومة طرابلس لزحف قوات حفتر، الحرب على غزة في أبريل 2021، وحتى انتصار طالبان في أفغانستان. يستمد هذا الجدل قابليته للتجدد في الأساس نتيجة واقع الجماعة في مصر التي تعاني من القمع ومن إخفاق قيادتها خلال السنوات الماضية

في تبني رؤية للأزمة يمكنها إقناع أعضاء الجماعة بقدرتها على الاستمرار والفاعلية. كما أن استمرار الاستهداف الإقليمي لتجارب الأحزاب الإسلامية الديمقراطية يجدد التساؤل حول جدوى الركون للممارسة الديمقراطية التي يسهل الانقلاب عليها وتعطيلها.

خاتمة

يستجيب الإسلاميون للتطورات السياسية، الخارجية والمحلية على حد سواء، بنهج سياقي contextualist [267]، أي أنهم يستجيبون للسياق الذي يتواجدون فيه، سواء كان السياق محليا، أو إقليميا، أو دوليا. يرجع هذا بصورة أساسية إلى أن مشروع الإسلاميين منذ نشأته وهو مشروع غير ناجز، على حد تعبير «بشير نافع». أي أنه لم ينطلق من تصور نهائي يسعى للتحقق في الواقع، بقدر ما هو «ظاهرة بالغة الحساسية للتحولات السياسية والاجتماعية»، ومن ثم يتفاعل مع الواقع والسياقات السياسية والاجتماعية ويستجيب لضروراتها وتطوراتها[268]. توفر هذه الطبيعة ميزة كبيرة للإسلاميين، هي تمتعهم بالقابلية للتطور وتجديد أنماط عملهم وخياراتهم السياسية والتنظيمية، كما توفر لهم المرونة الضرورية لممارسة السياسة.

لكن في المقابل، ثمة مخاطرة لا يجب إغفالها. لا يملك الإسلاميون تصورا استراتيجيا حول المنطقة ومستقبلها، كما أن تقديرهم الجيوسياسي لصراعات المنطقة، مصالح القوى الخارجية، وأوزان الأطراف الإقليمية ظهر خلال السنوات الماضية مرتبكا وتشوبه الكثير من أدبيات المؤامرة والمعرفة الانطباعية التي لا تستند لحقائق متماسكة، والتي تتمسك بتصورات وأحكام مبدئية تصادر على قدرتهم على فهم تغير المصالح، وتطور علاقات الأطراف وأنماط تفاعلهم إقليميا ودوليا. ينشط الإسلاميون كثيرا في مستوى التنفيذ وإدارة السياسة اليومية، مستندين فقط لأهداف عامة غائية وللكثير من الشعارات الأيديولوجية الفضفاضة. بين هذا وذاك، ثمة فجوة واسعة من الأهداف الاستراتيجية الغائبة والمصالح المخطط لها والتي تحدد لممارس السياسة ما هي حدود المصالح المتغيرة التي يمكنه المساومة عليها، وحدود الاستراتيجي الذي يمثل التمسك بها جوهر المشروع، ومن ثم لا يمكن التفريط فيه. حين يخوض الإسلاميون

267 ناقش «أوليفر روي» هذا النهج هنا: Roy, O. (2017). Political Islam after the Arab Spring: Between jihad and democracy. Foreign Affairs, 96(6), 127-132. https://cutt.ly/CRf0Kxl

268 بشير موسى نافع. (2013). الإسلاميون (ط. 2). مركز الجزيرة للراسات والدار العربية للعلوم ناشرون. ص: 13-14.

السياسة مسلحين باستعداد واسع للاستجابة للسياق، ومرونة غير مقيدة بتعريف دقيق للاستراتيجي و المصالح الجيوسياسية بعيدة المدى، فالنتيجة هي احتمالية عالية لأن يتم تشكيل أجندة الحركة السياسة وفق السياق القائم. لا يمكن فهم قرار العدالة والتنمية المغربي بالانخراط في مسار التطبيع، الموقف السلبي لإخوان اليمن تجاه قطر خلال الأزمة الخليجية، تحالف الحزب الإسلامي العراقي مع ائتلاف موال تماما لإيران...الخ إلا بهيمنة السياق المحيط بالقوى الإسلامية على قرارها في ظل غياب تقدير استراتيجي واسع يحكم تصورها لموقعها في صراعات المنطقة جيوسياسيا، وللمستقبل الذي تسعى لأن تكون المنطقة عليه.

ثمة عامل آخر يتحكم في تفاعل الإسلاميين مع السياق (أو الواقع)، وهو هوية القيادة المخولة بالبت في القرار السياسي الاستراتيجي. مع استثناءات قليلة، تهيمن نخب العمل الإسلامي الدعوي والاجتماعي على توجيه القرار السياسي للقوى الإسلامية، ويغيب عن قيادة القوى الإسلامية السياسيون المحترفون، والمؤسسات المحترفة اللازمة لدعم جهود تطوير مشروع سياسي على المدى الطويل. لذلك تتباين استجابة القوى الإسلامية بناء على مستوى احتراف الممارسة السياسية من حالة عربية إلى أخرى. وقد تكون النتيجة الرئيسية لتداعيات الربيع العربي المستمرة حتى الآن هي أن الإسلاميين لم يكونوا في قلب الفعل السياسي كما هم الآن، ومن ثم فإن الحاجة لتطوير أدوات الممارسة السياسية ستفرض عليهم على الأرجح نهجا جديدا في التفكير في السياسية وفي ممارستها يرتقي لمستوى الصراع الواسع الذي لا يمكنهم تجاهله، أو المضي قدما فيه بنفس الآليات والمقاربات التي حكمت ممارستهم قبل الربيع العربي.

أسئلة المنهج والنظرية في دراسة الحركات الإسلامية: ملاحظات أوليّة

د. خليل العناني [269]

لا يتيح الانخراط السياسي الكثيف للحركات والتنظيمات الإسلامية في المجال العام، وقتاً كافياً لالتقاط الأنفاس، والتوقف، ولو قليلاً، من أجل التفكير وإعادة النظر في الأدوات البحثية والمنهجية التي يستخدمها الباحثون والمراقبون من أجل فهم وتفكيك وتفسير أنماط التفكير، ومحددات السلوك، ومجالات النشاطية، المختلفة والمتنوعة لهذه الحركات والتنظيمات. وتزداد صعوبة التوقف وإعادة التفكير، مع ازدياد انخراط هذه الحركات في دائرة الصراع والتدافع السياسي، سواء مع الأنظمة السلطوية أو مع نظرائها من الحركات والتيارات الإيديولوجية الأخرى، بحيث يبدو الأمر للباحث والمراقب، أحياناً، كما لو أنه يطارد هدفاً متحركاً يصعب الإمساك به، وتوقيفه من أجل فهم منطقه وتفسير سلوكه. أضف إلى ذلك محاولات فهم تحولات وتغيرات هذا الهدف، وهي في حالته تلك، التي هي بذاتها بحاجة دوما إلى فهم وتفكيك وتفسير، وهكذا دواليك. هذا بالطبع، إذا افترضنا ابتداءً، أننا نجحنا في تنحية، أو على الأقل تحييد، بعضاً من مشاعرنا، وانحيازاتنا الشخصية، ومواقفنا الأوليّة المُسبَقة من الظاهرة نفسها، وهو أمر يصعب تخيّله، فضلاً عن تحقيقه، في ظل حالة مستشّرية، وتبدو مستعصيّة، من الانقسام والاستقطاب السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، يصبح الحياد معها (أو الموضوعية من أجل الدّقة) أمراً شاقاً وصعباً.

إعادة التفكير فيما قد يبدو «بديهياً»

لذلك، يبدو سؤال: كيف يمكن (وربما يجب!!) دراسة الحركات الإسلامية؟ سؤالاً محورياً وأساسياً ومثيراً للتأمل والتفكير. وبقدر ما قد يبدو هذا السؤال بديهيا، وأحياناً ساذجاً، بقدر ما يعد مدخلاً مهماً لمراجعة العُدّة المفاهيمية، والطرق المنهجية، والأدوات البحثية، التي يمكن من خلالها فهم وتفسير وتفكيك ظاهرة الحركات الإسلامية.

---

269 أستاذ العلوم السياسية/معهد الدوحة للدراسات العليا

وهو سؤال تحاول هذه الورقة الأولّية، الاجتهاد في تقديم بعض الإجابات (وإن شئت قُلّ تأملات) المبدئية عليه، وذلك قطعاً دون ادعاء الصواب، أو احتكار الحقيقية، أو التظاهر باكتمال الفهم ووضوحه.

ولعل أول هذه التأملات هي أنه بالرغم من الكم الهائل من الدراسات والكتابات (بمختلف أنواعها كتب ودراسات محكّمة وتقارير ومقالات رأي بكافة اللغات)، فضلاً عن المادة الإعلامية المنتَجة (المرئية والمسموعة) فيما يخص الظاهرة محل البحث (الحركات والجماعات الإسلامية)، فإن ثمة غياب واضح لما يمكن أن نسميه بخريطة علمية ومنهجية وبحثية واضحة لدراسة هذه الحركات والجماعات. بل، وعلى ما يبدو، فإن كثرة هذه الدراسات والكتابات، وعلى عكس ما قد يبدو ظاهرياً بأنها نقطة إيجابية، إلا أنها تعد دليلاً على غياب هذه الخريطة العلمية التي يمكن الاهتداء بها في تأطير وفهم هذه الظاهرة، وهو ما يجعل هذه الدراسات والكتابات، جزءاً من المشكلة، وليس الحل.

بكلمات أخرى، على الرغم من الإنتاج البحثي الغزير على مدار العقود الأربعة الماضية (خاصة منذ أواخر السبعينات من القرن الماضي)، في مجال دراسة الحركات والجماعات والتنظيمات الإسلامية، إلا أنه حتى هذه اللحظة لم يتشكل «حقل» معرفي أو بحثي واضح، بملامح وتقاليد وخريطة معرفية وبحثية ومنهجية محددة يمكن أن يساعد في فهم وتفكيك وتفسير هذه الظاهرة. وفي أغلب الأحوال، تخضع دراسة هذه الظاهرة لتقديرات الباحثين واجتهاداتهم وخبراتهم الشخصية وذلك دون تأطير واضح متفق عليه حولها.

خذ مثلاً الفوضى المفاهيمية العارمة التي تضرب هذا المجال، والتي تظهر بوضوح في عدم وجود اتفاق، ولن أقول إجماع، بين الباحثين حول تعريف الظاهرة نفسها أو تأطير فاعليها بشكل دقيق وموضوعي. فماذا نقصد، مثلاً، بكلمة «إسلامي»، وما هي حدود التعريف، وهل تقتصر فقط على الفاعلين من ذوي المرجعية الإسلامية (ماذا نقصد أصلاً بكلمة بالمرجعية وهل هي مسألة أخلاقية إرشادية أم هويّة ثقافية أم مدّونة فقهية إلزامية؟!) الذين ينخرطون في المجال السياسي؟ أم ينسحب الأمر أيضا على المنخرطين في المجالات الدعوية والدينية والتربوية والخيرية...إلخ. بكلمات أخرى، ما هي الحدود المفاهيمية التي تؤطر وتفصل بين فاعل و آخر، التي تجعلنا، كباحثين، نضع أحدهم تحت يافطة «الإسلامي» وليس الآخر؟!

بكلمات أخرى، هل «السياسي»، وليس الديني أو الاجتماعي أو الثقافي أو الهوياتي، هو الذي يحدد ويؤطر الفاعلين مفاهيمياً وبحثياً؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل نكتفي مثلاً باستخدام المفهوم الشائع «الإسلام السياسي»، بالرغم من كل مشاكله المعرفية والثقافية والمنهجية، لتأطير الظاهرة محل البحث؟

جانب أخر لا يقل إشكالية عما سبق، وهو المتعلق بالتصنيفات والتنميطات والتقسيمات التي يتم استخدامها في تمييز الجماعات والحركات الإسلامية، وهي التي تخضع دوماً لحمولة قيمية judgmental package تؤثر في أحيان كثيرة على التقييم الموضوعي للظاهرة. فتصنيفات مثل (محافظون، معتدلون، متطرفون، متشددون، صقور، حمائم، إلخ) وتوصيفات مثل (سلفيون، جهاديون، سروريون، جاميون، إلخ)، لا تخلو من انحيازات ومواقف قبْلية للباحثين من الفاعلين محل الدراسة والبحث، وهي تصنيفات وتوصيفات تُستخدم في أحايين كثيرة دون رابط أو ضابط، وبالطبع دون تأصيل علمي ومنهجي. ناهيك طبعاً عن استخدام الكلمات والألفاظ بشكل تبادلي كما لو كانت تحمل نفس المعنى والدلالة وذلك رغم اختلافها الشديد من قبيل (إسلاميون، إسلامويون، أصوليون، إلخ). ولربما لو اقتصرت تسمية هؤلاء الفاعلين بما يسمّون به أنفسهم (إخوان مسلمون في مصر، حزب حركة النهضة في تونس، حزب العدالة والتنمية في المغرب، الحركة الدستورية في الكويت، إلخ) لاقتربنا، ولو قليلاً، من الدقة في الوصف والتفسير.

ولعل جزءاً مهمًّا من تفسير هذه الفوضى المفاهيمية، في رأيي، وهذه هي النقطة الثانية، هو الاعتماد على عُدّة منهجية جاهزة مستوردة من الخارج (الغرب تحديداً) بكل ما يحمله ذلك من مسائل قيمية وثقافية لا تخلو من التحيزات الاستشراقية المعروفة، ولكن، وهذا هم الأهم، افتقادها لفهم تعقيدات وحساسيات المجتمعات العربية والإسلامية. فعلى سبيل المثال، لفترة من الزمن، هيمنت التصورات الماهوية/الجوهرانية عن الإسلام والمسلمين على دراسة الحركات والجماعات الإسلامية، وهي التصورات النابعة من نظرة بعض الكتاب والباحثين الغربيين للإسلام ذاته باعتباره كتلة ثابتة (وأحياناً جامدة) من العقائد والأفكار والقيم التي لا تتغير، والتي هي بطبيعتها في حالة أزمة مع الحداثة وما يتفرع عنها من مفاهيم كالديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان..

إلخ. وأن الحركات الإسلامية ما هي سوى تعبير «حي» عن هذه العقائد والقيم والأفكار وذلك يرى برنارد لويس[270] ودانيال بايبس[271] وبسام طيبي[272] وآخرون [273].

هذه النظرة الجوهرانية للإسلام والمسلمين انعكست، بشكل أو بأخر، على مناهج واقترابات فهم وتفسير ظاهرة الحركات الإسلامية. فانتشرت الكتابات والتفسيرات السطحية والجاهزة التي تخلط عمداً ما بين الإسلام، كدين ومنظومة إيمانية وقيمية، وبين الفاعلين الذين يستخدمونه كمرجعية في الحياة اليومية، بحيث أصبح كل من يستلهم هذه المنظومة هو بالضرورة «إسلامي» حتى وإن لم ينتم إيديولوجيا ولم يتأطر تنظيمياً ضمن حركة أو جماعة أو حزب بعينه. وأصبحت الكتابات عن «الإسلاميين» تنسج كثير من التوصيفات والتصنيفات والمصطلحات بشكل عشوائي ومرتبك ومربك في نفس الوقت وذلك بدون أي تحرّي للدقة العلمية أو التأطير المنهجي ومن ذلك مثلاً مصطلحات «الإسلاموية الأصولية fundamental Islamism، الإسلامية الإحيائية revival Islamism، الإسلاموية السياسية political Islam، الإسلامية المتشددة/ المتطرفة extremist Islamism.. ومؤخراً السلفية Salafism والسلفية الجهادية Jihadi Salafism، وغيرها من المصطلحات الفضفاضة التي تستخدم كبدائل في بعض الأحيان كي تصف نفس الشئ رغم الاختلافات الفكرية والإيديولوجية التي قد تنطوي عليها كل هذه الحركات والجماعات.

---

270 Bernard Lewis, What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East ((London: Weidenfeld & Nicolson, 2002).

271 (Daniel Pipes, In the Path of God: Islam and Political Power (New York: Basic Books, 1983).

272 Bassam Tibi, Islam's Predicament with Modernity: Religious Reform and Cultural Change (London: (Routledge, 2009).

273 شاع هذا النزوع الماهوي الاستشراقي بشكل خاص بعد الثورة الإيرانية أواخر السبعينات من القرن الماضي والتي أكدت، من وجهة نظر هؤلاء المستشرقين، أزمة الإسلام مع الحداثة. فعلى سبيل المثال يرى طيبي أن مشكلة العالم الإسلامي لا تكمن في الأيديولوجية السياسية لدى الحركات الإسلامية، بل هي أزمة ثقافية لدى الإسلام حيث يقول « تكّون لدى معظم المسلمين منذ مواجهتهم الأولى مع الغرب الحديث خلال القرن التاسع عشر، مشكلة فورية مع المشروع الثقافي للحداثة والذي لا يزالون تحت وطأته إلى اليوم.» ويصف «طيبي» الإسلام الحديث بأنه «ثقافة دفاعية» تصوغ الفكر السياسي الإسلامي. بل ويرى بأن الرؤية الـ «تاريخانية» للقرآن هي شرط مسبق لإصلاح الإسلام، وهذا نص كلماته: «إذا زالت كل الرؤى الماهويّة، وإذا تم التعامل مع النص القرآني المرجعي نفسه بنظرة تاريخانية، حينها سيكون من الممكن شرعنة التغيير باتجاه الحداثة». للمزيد راجع شرحاً تفصيلياً لمقولات هذا التيار ونقدها في الفصل الأول من كتابنا «داخل الإخوان المسلمين: الدين والهوية والسياسية» ترجمة عبد الرحمن عياش، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019.

وكان من الملاحظ أن فوضى المفاهيم، أو بالأحري المصطلحات، تزداد اضطراداً مع سخونة الأحداث السياسية. فكلما وقع حادث أو أزمة سياسية أحد أطرافها فاعلون إسلاميون، تتحرك آلة صك «الكلمات» من أجل البحث عن «مصطلحات» سريعة التحضير، يمكنها أن تصف ما يجري، وذلك على غرار ما حدث عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، الذي صاحبته حالة من «الانفجار» المفاهيمي والمصطلحي التي لا تزال تهيمن على خارطة البحث والدراسة في مجال الحركات الإسلامية.

أما اللافت حقاً، فهو انسياق الباحثين العرب، بما فيهم كاتب هذه الورقة، خلف هذه المصطلحات عند دراسة الحركات والجماعات الإسلامية، وبالتالي الوقوع في فخ الفوضى المفاهيمية، وذلك دون محاولة أو اجتهاد للقيام بعملية «أهلنة» للمعرفة قد تساهم في صكّ مفاهيم ومصطلحات أكثر ملاءمة لموضوع البحث والدراسة. وإذا كان ثمة عذر (وإن لم يكن تبريراً) للباحثين الغربيين بالوقوع في هذه الفوضى المفاهيمية، فلا عذر لنا خاصة وأنه لا ينقص باحثينا، أو كثير منهم، القدرات المعرفية، والإمكانات البحثية اللازمة لسبر أغوار هذا المجال.

أسئلة المنهج والنظرية

ثمة حاجة ملحة لإعادة النظر في المناهج والأدوات البحثية التي يتم استخدامها في مجال دراسة الحركات الإسلامية. فعلى مدار العقود الأربعة الماضية هيمن منهجين رئيسييّن على دراسة الحركات الإسلامية. الأول هو المنهج التاريخي الذي ركز على نشأة وتطور هذه الحركات خاصة منذ أوائل القرن العشرين ومحاولة تتبع تطورها التنظيمي والسياسي والفكري. وفي هذا الصدد تبدو دراسات «ريتشارد ميتشيل»[274] و«براينجار ليا» [275] و «إبراهيم البيومي غانم»[276] و «باربرا زولنر»[277] ، على سبيل المثال لا الحصر، رائدة في مساحة استقصاء تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في مصر. وعلى الرغم من إسهام هذه الدراسات التأسيسية في فهم الجماعة، إلا أن اعتمادها على المنهج التاريخي

274 Richard P. Mitchell, The Society of Muslim Brothers (London: Oxford University Press, 1969).

275 Brynjar Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928– 1942 (: Ithaca Press, 1998).

276 إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، (القاهرة: دار الشروق)، 1992.

277 Barbara Zollner, The Muslim Brotherhood: Hasan al- Hudaybi and Ideology (London: Routledge, 2009).

فقط حدّد من قدرتها التفسيرية خاصة في ظل تطورات وتحولات هذه الجماعة على مدار العقود الأربعة الماضية.

أما المنهج الثاني فهو المنهج الوصفي الذي وسم العديد من دراسات الحركات الإسلامية على مدار العقود الماضية والذي ركز على وصف البنية الفكرية والإيديولوجية والتنظيمية لهذه الحركات وتفاعلاتها السياسية سواء مع الأنظمة السياسية أو الحركات المشابهة. وهنا تبدو دراسات جون اسبوزيتو[278] وجيل كيبل[279] ولورا جوازن[280] وكاري ويكهام[281] وهشام العوضي[282] وراؤول ماير[283] وغيرهم من أبرز الدراسات الوصفية للحركات الإسلامية. وهي على أهميتها البحثية، لكنها لم تقدم إطارا تفسيرياً متماسكاً يمكن اعتباره مرجعية بحثية للمشتغلين على هذه الظاهرة. وباستثناء دراسات كاري ويكام التي تجمع بين أدوات بحثية متنوعة ما بين التحليل النصّي والملاحظة التشاركية من خلال دراسات إثنوغرافية، فقد اعتمدت معظم الدراسات الأخرى على الأدوات النصيّة والفيمنولوجية في تحليل أفكار وسلوك الحركات الإسلامية.

ولعل هذا هو ما دفع جيل جديد من الباحثين الأجانب (ستيفن بروك[284] وإيفا فيجنر[285] وجيرون جاننج[286] وفيكتور ويل[287] وغيرهم) والعرب (الراحل حسام تمام[288]،

278 John Esposito, Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform. 2007. Lynne Rienner Publishers .Inc, US

279 .Gilles Kepel, "Islamists versus the State in Egypt and Algeria," Daedalus 124, no. 3 (1995): 109– 127

280 Laura Guazzone, ed., The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the .Contemporary Arab World (: Ithaca Press, 1995), 3

281 Carrie Rosefesky Wickham, . 2005. Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt. (New York: Columbia University Press, 2005

282 London:) .2000-Hesham Al-Awadi In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982 .(Tauris Academic Studies, 2005

283 .(Roel Meijer, Global Salafism: Islam's New Religious Movement (Oxford University Press, 2014

284 Steven Brooke, Winning hearts and votes: Social services and the Islamist political advantage.((Cornell University Press, 2019

285 Eva Wegner Islamist Opposition in Authoritarian Regimes: The Party of Justice and Development in .Morocco. Syracuse, NY: Syracuse University Press. 2011

286 (Jeroen Gunning, Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence (Hurst, 2008

287 Cambridge) 2018-Victor J. Willi, The Fourth Ordeal: A History of Muslim Brotherhood in Egypt 1968 (University Press, 2021

288 حسام تمام، الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة (دار الشروق، 2012)

محمد أبو رمان[289]، عمر عاشور[290]، محمد مصباح[291]، مبارك الجري[292] ومصطفى منشاوي[293] وكاتب هذه الورقة[294] وغيرهم) من اجتراح أدوات بحثية مغايرة كالمقابلات شبه المهيكلة والملاحظة التشاركية والمعايشة اليومية من أجل الاقتراب أكثر من واقع الحركات الإسلامية.

كذلك أيضا ثمة حاجة لإعادة النظر في الأطر والعدسات النظرية التي يتم من خلالها النظر للحركات الإسلامية. فعلى مدار العقدين الأخيرين، هيمنت نظرية الحركات الاجتماعية، باختلاف اقتراباتها سواء اقتراب العملية السياسية Political Process أو اقتراب الفرص السياسية Political Structure أو اقتراب التأطير الثقافي Cultural Framing أو اقتراب الهوية الجماعية Collective Identity على مجال دراسة الحركات الإسلامية. وكان ذلك بمثابة نقلة نوعية في محاولة فهم طبيعة هذه الحركات بعيداً عن التفسيرات الجوهرانية الماهوية والتفسيرات الثقافية. وتعد كتابات آصف بيات[295] وكوانتن ويكتوروفيتش[296] وجيليان شويدلر[297] وزياد مانسون[298] وهاكان يافوز[299] وغيرهم

289 Muhammad Aburumman, Islamists in Jordan: The Long Journey of the Muslim Brotherhood›s Changes, in Khalil al-Anani (ed.), Islamism and Revolution Across the Middle East (I.B.Tauris, 2021).

290 Omar Ashour, The De-Radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamist Movements (Routledge, 2009)),

291 Mohammed Masbah, Morocco›s Justice and Development Party: Constraints on Participation and PowerPost-2011 in Khalil al-Anani (ed.), Islamism and Revolution Across the Middle East (I.B.Tauris, 2021).

292 Mubarak Aljeri, Transformations of the Islamic Constitutional Movement in Kuwait, in Khalil al-Anani (ed.), Islamism and Revolution Across the Middle East (I.B.Tauris, 2021).

293 Mustafa Menshawy, Leaving the Muslim Brotherhood: Self, Society and the State (Palgrave Macmillan, 2019).

294 Khalil al-Anani, Inside the Muslim Brotherhood: Religion, Identity, and Politics (Oxford University Press, 2016).

295 Asef Bayat, "Islamism and Social Movement Theory", Third World Quarterly, Vol. 26, No. 6 (2005), pp. 891-908.

296 Quintan Wiktorowicz, ed., Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach (Bloomington: Indiana University Press, 2004);

297 Jillian Schwedler, Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen (Cambridge University Press, 2006)

298 Ziad Munson, "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood," Sociological Quarterly 42, no. 4 (2001): 487– 510

299 M. Hakan Yavuz, Islamic Political Identity in Turkey (New York: Oxford University Press, 2002),

من الدراسات الرائدة في هذا المجال. ولكن على الرغم من أهمية هذه الدراسات إلا أنها لم تعد كافية لتفسير تحولات الحركات الإسلامية خاصة خلال مرحلة ما بعد الربيع العربي. وهناك حاجة ماسة للعبور باتجاه حقول نظرية أخرى كعلم النفس الاجتماعي وعلم النفس السياسي وغيرها من أجل سبر أغوار هذه الظاهرة المعقدة.

إعادة النظر في الافتراضات والمسلمات

لا ينفصل الحديث عن سؤال المنهج في دراسة الحركات الإسلامية عن إعادة النظر فيما نعتبره، نحن الباحثين، مسلمات وافتراضات نظرية، ظلت تحكم تفكيرنا ونظرتنا لهذه الحركات طيلة العقدين الماضيين. وبما أن حالة المجال state of the field بحاجة إلى إعادة نظر وإصلاح شامل لمناهج البحث وأدواته، فإنه من المهم إعادة التفكير في هذه المسلمات. وهنا سوف أطرح مثالين للتدليل على الأمر. فلعقود كان الانطباع السائد حول بعض الحركات مثل جماعة الإخوان المسلمين المصرية بأنها متماسكة أيديولوجيًا وسياسيًا وتنظيميًا أو أنها جماعة مرنة أو «غير قابلة للكسر». ولكن ثبت أن هذا افتراض خاطئ أو معيب على أقل تقدير. فقد عانت الحركة، ولا تزال، أنواع مختلفة من الانقسامات والانقسامات خاصة منذ انقلاب الثالث من يوليو 2013 وما تتعرض له الجماعة من قمع غير مسبوق. ومن المفارقات، أنه في بعض الأوقات لعب القمع دورًا مهماً في الحفاظ على تماسك الجماعة وذلك من خلال استحضار خطاب «المحنة» خاصة في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، وكذلك الأمر تحت حكم مبارك، وذلك على نحو ما أوضحت في كتابي «داخل الإخوان المسلمين». ولكن لم تعد هذه هي الحال في عهد السيسي لأسباب عديدة ليس هناك مجال لشرحها. نفس الشيء يحدث في حركة النهضة في تونس وحزب العدالة والتنمية المغربي، وجماعة الإخوان المسلمين في الأردن التي عانت من عدة حالات من الانقسامات والانقسامات والانشقاقات على مدى السنوات القليلة الماضية.

أما الافتراض النظري الثاني فيتعلق بما بات يُعرف في أدبيات دراسة الحركات الإسلامية بأطروحة «الدمج والاعتدال» التي سادت خلال العقدين الماضيين والتي ثبت أنها إما معيبة أو غير كافية في تفسير تحول الإسلاميين في المنطقة العربية. فبالإضافة إلى الجدل المشروع حول مفهوم «الاعتدال» ذاته ومقاييسه، فإنه لا توجد علاقة سببية

أو ميكانيكية بين كلا المتغيرين (الدمج والاعتدال). بل في أحيان معينة، كان الإقصاء والقمع، وليس الدمج، سبباً في تغيير سلوك الحركات الإسلامية باتجاه الواقعية والمشاركة السياسية المحدودة. لذلك يجب تفكيك هذه الأطروحة بأكملها وفرضيتها وإعادة التفكير في مدى صحتها العلمية. وتتمثل إحدى طرق القيام بذلك في الابتعاد عن الطبيعة الاختزالية والأبسط السببية / الخطية للحجة للتركيز أكثر على العملية الفعلية والديناميكيات والأنماط التي تشكل أيديولوجية الإسلاميين وسلوكهم.

أيضا، ثمة حاجة لإعادة التفكير في هيمنة البعد الجماعي على حساب المستوى الفردي في تحليل ودراسة الحركات الإسلامية. فعلى مدار عقود كان مفهوم «الجماعة» أو «الحركة» هو الوحدة التحليلية التي ينطلق منها الباحثون في محاولة فهم وتفسير سلوك الإسلاميين. وهو أمر رغم أهميته إلا أنها يتجاهل الأفراد كوحدة تحليل رئيسية في هذه الحركات، بل وينفي عنهم صفة الاستقلالية والوكالة agency كفاعلين أحرار كاملي الأهلية. ويرتبط بهذه المسألة مستوى مهم من التحليل وهو المتعلق بالأبعاد الذاتية للفاعل الإسلامي كالمشاعر والأحاسيس والمظالم الشخصية ودورها في تشكيل سلوكه السياسي.

فعلى سبيل المثال أهملت دراسات الحركات الإسلامية لفترة طويلة دور العواطف emotions في التأثير على نظرة الإسلاميين إلى العالم وسلوكهم وتشكيله سواء على المستوى الجماعي أو الفردي. ومع ذلك، فإن تجربة العقد الماضي، وخاصة بعد الانقلاب المصري عام 2013، لعبت العواطف دورًا رئيسيًا في تحديد العلاقة بين الإسلاميين وليس فقط الدولة أو النظام ولكن أيضًا المجتمع. على سبيل المثال، سيكون من الخطأ علميًا أن نتجاهل مشاعر الإسلاميين ومشاعر الإحباط وخيبة الأمل سواء من النظام أو قيادة الحركة، والغضب من قمع النظام والقتل الوحشي للأصدقاء والأقارب وأفراد الأسرة، إلخ.) ، أو الشعور بالخيانة (سواء حقيقية أو متخيلة) من المجتمع والحلفاء السياسيين أو المعارضين (السلفيين أو الليبراليين) ، إلخ. الأكثر من ذلك فإن فهم هذه المشاعر يساعد في تفسير نتائج الفعل السياسي للإسلاميين كالشعور بالاغتراب واللامبالاة وربما التشدد والالحاد في بعض الحالات. وهو ما يتطلب أيضا كما أشرنا آنفا إلى تضمين تخصصات أخرى مثل علم النفس الاجتماعي والسياسي لفهم تحولات الإسلاميين.

مسألة أخرى مهمة وهي المتعلقة بدراسة دور النساء داخل الحركات الإسلامية. وهي مسألة جرى تجاهلها لعقود من قبل الباحثين والمراقبين. ويبدو أن ثمة نوع من التحيز البنيوي، سواء بقصد أو بدون قصد، في هذه المسألة من قبل الباحثين المشتغلين في هذا المجال البحثي. وكأن المرأة المنخرطة في هذه الحركات تعاني من طبقتين من التجاهل والتمييز الأولى داخل بنيتها التنظيمية، والثانية داخل مجتمع الباحثين. صحيح أن هناك اهتمام متزايد مؤخراً بهذه المسألة (دراسات إريكا بياجيني[300] على سبيل المثال)، إلا أن ثمة حاجة ملحة لإعادة التفكير في مسألة الجندر وتمثيل النساء في دراسة الحركات الإسلامية.

وأخيراً، فإن ثمة حاجة لأنسنة وطبعنة مجال دراسة الحركات الإسلامية. أي التعاطي مع هذه الحركات والجماعات باعتبارها حركات وكيانات طبيعية (سواء اجتماعية أو سياسية أو دينية) وليس باعتبارها «ظاهرة» استثنائية تقع خارج سياق المعقول في المجال البحثي. وذلك مع الاعتراف بخصوصية هذه الحركات فكريًّا وإيديولوجيا.

300 Erika Biagini, "The Egyptian Muslim Sisterhood between Violence, Activism and Leadership" Mediterranean Politics, Vol. 22, No, 1, 2017 (35-53).

المناقشات

مدير الجلسة: عبدالله الجبور

عبدالله الجبور:

قبل عام 2011 حذر الواقعيون السياسيون من أن الديمقراطية لا يمكن إقامتها بسهولة في الدول الفقيرة النامية. وفي أطروحته political order in changing societies النظام السياسي في المجتمعات المتغيرة، حاجج ساموبل هانتغتون بشكل مثير للجدل بأن النظام السياسي ضرورة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، واستبعد الانسجام والبناء بين الإسلام والديمقراطية.

بعد عام 2011 انطلقت الثورات والاحتجاجات في الدول العربية، وكأن نبوءة فوكوياما تلميذ هانتغتون قد بدأت تتحقق فيما أسماه «نهاية التاريخ» عندما تنتصر الديمقراطية أخيراً على منافسيها.

ومع مرور الوقت لم يتحقق شرط الانتقال الديمقراطي سوى في مصر وتونس، حيث وصلت إلى السلطة حركات الإسلام السياسي. ونتيجة عوامل عديدة، سرعان ما انتهت التجربة في مصر، وفي تونس لا تزال تصارع البقاء، رغم ما يصفه المراقبون على أن المرحلة الحالية هي بداية النهاية.

لم ينتج عن الانتفاضات العربية مجرد تغيرات واضطرابات في السياسة الداخلية، بل أدت أيضاً إلى تغيير ميزان القوى الإقليمي في الشرق الأوسط من خلال معسكرين يمثلان مجموعة دول: الأولى، مجموعة تدفع باتجاه التغيير والتحول الديمقراطي. والثانية، تدفع بمواجهة التغيير فيما يسمى الدول المعادية للثورة.

تناقش الجلسة الختامية اليوم «الإسلام السياسي وآفاق المستقبل»، أسئلة ومناهج وأولويات حقل دراسة الحركات الإسلامية والتحولات التي طرأت على هذا الحقل بالإضافة إلى المتغيرات والسياسات الدولية والإقليمية ومدى تأثيرها على الحركات الإسلامية، وتجاوب هذه الحركات مع المعطيات الجديدة إقليميًّا ودوليًّا، وذلك

من خلال ورقتين بحثيتين: الورقة الأولى بعنوان «التغييرات الإقليمية والدولية وأثرها على سياسات الإسلاميين» يقدمها أ. عمار فايد. الورقة الثانية بعنوان «أسئلة المنهج والنظرية في دراسة الحركات الإسلامية.. ملاحظات أولية» يقدمها د. خليل العناني.

أبدأ معك د. عمار فايد، ما مدى تأثير التغيرات الإقليمية والدولية على سياسات الإسلاميين؟

عمار فايد:

الورقة تسعى بشكل موجز جدًّا للإجابة على السؤال العام وهو، كيف كانت استجابة الحركات الإسلامية للتغيرات الإقليمية والدولية خلال السنوات القليلة الماضية؟

الورقة لن تتطرق إلى تفصيل مواقف الحركات الإسلامية، أو تلقي الضوء على حالة واحدة ولكن هي تحاول رسم إطار عام لما هو مشترك بين استجابة الإسلاميين بشكل عام، فهدف الورقة هو وضع تصور عام لكيف يفكر الإسلاميون في التعاطي مع السياسة الإقليمية أو السياسة الدولية، سواء كانوا طرف من الحكم أو كانوا في صف المعارضة أو حتى كانوا غير معترف بهم كما هو الحال في إخوان مصر حاليًّا؟

تبدأ الورقة بمحاولة إيجاز ما هي أبرز التغيرات الإقليمية والدولية خلال السنوات القليلة الماضية، وهي تركز على بعض التغيرات التي تتصل بصورة ما بواقع الإسلاميين.

أول تغير هو صعود القوى اليمينية في الولايات المتحدة وفي أوروبا، بالتزامن مع الاستهداف الإقليمي لحركات الإسلام السياسي، وبالتأكيد كان صعود ترامب إلى الرئاسة هو ذروة نفوذ هذا التيار الذي لا يفرّق بشكل حقيقي بين حركات الإسلام السياسي التي تشارك في العملية الديمقراطية وبين مجمل التنظيمات الإسلامية التي يتم تصنيفها كمنظمات إرهابية. حتى أن ترامب بنفسه قال صراحةً خلال استقباله للرئيس المصري أنه وجّه الخارجية الأمريكية لدراسة إمكانية تصنيف الإخوان كمنظمة إرهابية.

لكن هذا حقيقةً لم يقتصر على الولايات المتحدة، هناك بشكل عام حالة من القلق وحالة من الشك نتيجة صعود تيارات يمينية سواءً كان في النمسا أو في فرنسا

أو حتى داخل ألمانيا، وبالتالي بدأت بعض الإجراءات التي تحاول الحد من نشاط حتى الجمعيات المحلية الأوروبية التي تعتبر محسوبة على فكر جماعة الإخوان، وهذا تزامن مع الضغوط السعودية والضغوط الإماراتية على بعض الأنظمة الأوروبية كي تراجع موقفها من جماعة الإخوان كما حدث في التحقيق البريطاني. وبالتالي، الخلاصة أنه لم يعد من المسلّم به أن حركات الإسلام السياسي هي حركات معتدلة من وجهة النظر الغربية كما كانت، بل أصبحت محل شك وأصبحت الفرضية التي تقول أنّها «كلها في بوتقة واحدة مع ما وصلنا من إسلام راديكالي» ليست بعيدة عن القرار الرسمي حتى لو لم تتجلَّ حاليًّا بإجراءات محددة حتى الآن.

التغير الثاني، هو احتدام الصراع الإقليمي بين القوى الإقليمية و سياسة المحاور التي تشكلت في أعقاب الربيع العربي ودون الخوض في التفاصيل لأنها كلها معروفة، لكن ما يعنينا هنا أن مسألة الإسلام السياسي والأحزاب الإسلامية كانت حاضرة في قلب هذا الاستقطاب، بمعنى أن جزءاً من تصنيفنا للمحاور الإقليمية تم على أساس أي الأنظمة التي تعتبر أن صعود الإسلاميين تهديداً وأيها مستعدة للتعامل مع صعود الإسلاميين في بعض الأقطار العربية، وبالتالي تقاطع الموقف من الربيع العربي مع موقف القلق من الإسلاميين، فأصبح استهداف الربيع العربي أو أصبحت القوى غير الراغبة في إحداث أي تغيير معنية بالضرورة بالتصدي لصعود الإسلاميين أيًّا كان شكل هذا الصعود. وبالتالي حتى في الحالات التي أخفقت فيها في الضغط على أنظمة أخرى كما في حالة الجزائر أو في حالة الأردن أو في حالة الكويت أو حتى في حالة تونس في في فترة الرئيس السبسي، لم تتوقف هذه الدول عن محاولات الحد من صعود الإسلاميين وتقييد فرصهم السياسية.

التطور الثالث، وهو تطور هام أيضاً و شديد الارتباط بحالة الإسلاميين الإقليمية، هو مسألة اتفاقيات التطبيع التي بدأت قبل عام في أغسطس الماضي باتفاق التطبيع المعلن بين دولة الاحتلال والإمارات، وأعقبه موجة تطبيع عامّة شملت البحرين والسودان والمغرب، وهنا مسألة القضية الفلسطينية هي كانت دائماً تمثل وقود بحالة التعبئة الإسلامية في كافة الدول العربية، بمعنى أن الأحزاب الإسلامية والقوى الإسلامية كانت دائماً هي في مقدمة القوى التي تعتمد على القضية الإسلامية في إثبات الشرعية الشعبية، في أنها قادرة على تمثيل وجهة النظر الشعبية بما يتعلق برفض التطبيع أو

ضبط العلاقة مع حكومة إسرائيل، والدفاع عن المسلمات العربية الإسلامية المرتبطة بالقضية الفلسطينية.

لكن أيضاً موضوع التطبيع ارتبط بإدراك إسرائيل أن اكتمال مسيرة التغيير قد يفضي إلى صعود تيارات إسلامية إلى الحكم كما حدث في مصر، وبالتالي هي أيضاً معنية بأن يكون هذا التحالف الجديد بينها وبين بعض الدول العربية ليس فقط كضرورة لمواجهة إيران، ولكن أيضاً كضرورة لمواجهة عدو مشترك هو صعود الأحزاب الإسلامية في المنطقة.

التغيير الأخير هو تنامي النفوذ الروسي الصيني في المنطقة، وهو حتى الآن ما يزال يهدد النفوذ الأمريكي التقليدي، لكنه يضع تساؤلات حول مستقبل رؤية الإسلاميين لهاتين القوتين، خصوصاً وأن الصين وروسيا لم يكونا أقل قلقاً من الدول الأوروبية فيما يتعلق بالوضع السياسي للحركات الإسلامية، روسيا بالفعل تحظر نشاط الإخوان داخل روسيا، والموقف الروسي الصيني في سوريا، مسألة ملف المسلمين الإيغور، هذه كلها كانت نقاط تماس خفيفة بين هاتين الدولتين وبين القوى الإسلامية، وبالتالي لم تعد المسافة بعيدة بين ضرورة أن يتبنى الإسلاميون موقفاً تجاه دور هذه الدول في المنطقة.

إذا انتقلنا إلى أبرز ملامح استجابة الإسلاميين لهذه المتغيرات، فأشير إلى ثلاثة ملامح عامة: الملمح الأول هو هيمنة المحلي والقطري، الملمح الثاني هو غلبة المصالح الحزبية والجيوسياسية على أي اعتبارات ايديولوجية، الملمح الثالث هو التمسك بمنهج التغيير السلمي ورفض اللجوء إلى العنف.

فيما يتعلق بـ الملمح الأول هو ملمح إلى حد ما كان مفاجئ، باعتبار أن الظرف نفسه كان ظرفاً إقليميًّا بامتياز، ظرف الربيع العربي وظرف المحاور الإقليمية وحتى ظرف الاستهداف الإقليمي للأحزاب الإسلامية، في الوقت الذي هذه الأحزاب أصلاً بينها روابط لتنسيقية، أو بينها قيم فكرية مشتركة، أو حتى بينها ايديولوجية مشتركة. لكن فيما يتعلق بكل هذه التغيرات، كانت دائماً استجابتها استجابة محليّة بامتياز، حتى عندما اشتدت الحملة على جماعة الإخوان، وتم تصنيفها كجماعة إرهابية من قبل السعودية ومصر والإمارات، لجأت أغلب الأحزاب والقوى الإسلامية للتبرؤ من مسألة الانتماء لجماعة

الإخوان المسلمين، وحتى تم هذا التبرؤ دون نوع من التنسيق، بمعنى لم تكن سياسة متفق عليها (أن نلجأ لهذا الخطاب كي نسكن المخاوف)، بل اتخذ كل حزب إسلامي أو كل قوة إسلامية في الدول العربية موقفه بشكل مستقل تماماً. وحتى في الحالة التونسية، الشيخ راشد الغنوشي قال إن حركة النهضة تغادر الإسلام السياسي بشكل عام، وأنها تعتبر نفسها حزباً تونسيًّا، لكن هنا المفارقة أن القوى الإسلامية اعتبرتها تهديداً بأن يتم ضبطها بأنها في حالة تنسيق أو في حالة انتماء عابر للحدود، هي في نفس الوقت كانت نقطة قوة؛ ربما هي التي منعت الإدارة الأمريكية من تصنيفها كمنظمة إرهابية، وزير الخارجية الأمريكي تيلرسون في جلسة مجلس النواب خلال جلسة استماع كان يبرر لماذا لم تقرر وزارته تصنيف الإخوان كحركة إرهابية؟ قال إن ذلك يعقد من قدرة الولايات المتحدة على ممارسة السياسة في المنطقة، لأن هذه القوى موجودة في أغلب الحكومات أو في أغلب البرلمانات، وأشار إلى تركيا تونس والمغرب وغيرها. وبالتالي بينما كانت نقطة ضعف داخلية يتم التبرؤ منها، هي في الواقع كانت أحد مظاهر النفوذ الإقليمي الذي يتمتع بها هذا التيار.

الملمح الثاني، هو ملمح مفاجئ إلى حد ما لأنه لأول وهلة يظن البعض أن القوى الإسلامية في استجابتها للمتغيرات السياسية هي استجابة أيديولوجية، بينما في الواقع كانت استجابة مصلحيّة بامتياز، بمعنى أنها مدفوعة بتقديرها للمصلحة الحزبية، أو حتى في بعض الأحيان للمصلحة الوطنية المحلية. ظهر مثلاً في سعي حركة النهضة لعلاقات جيدة مع السعودية ومع مصر، بالرغم من أنهم كانوا في ذروة استهداف الحركة الإسلامية، موقف حماس الإقليمي الذي يعبر في النهاية عن أولويات حركة حماس أكثر من أي أولويات إسلامية أو أولويات أيديولوجية، بغض النظر عن تقييمنا أن هذه الأولويات صحيحة أم لا.

لكن في النهاية تجري حساباتها بناء على حسابات السياسة والجيوبولتيك بشكل أساسي، حتى فيما يتعلق بالمغرب والجزائر تماهت تماماً سواء حركة «حمس» أم حزب العدالة والتنمية مع مواقف الدول نفسها، تماهت مثلاً مع الموقف التقليدي للدولة الجزائرية فيما يتعلق بقضية الصحراء، كما تماهى العدالة والتنمية مع موقف الدولة المغربية بشكل مطلق، حتى في بعض الأحيان كانا يتبنيان خطباً حادًّا تجاه بعضهما البعض، ربما لإثبات أنهما أكثر ولاءً للمصلحة المحلية أكثر من أي مصلحة أخرى.

وهذا يذكرنا باستنتاج د. هبة رؤوف عندما قالت إن الدولة تتحول إلى ثقب أسود يلتهم الأيديولوجيا والأخلاق. نحن هنا لسنا بصدد تقييم الأخلاقي لهذه الخيارات بقدر ما نحاول أن نقول أنهم اختاروا هذا، هل هذا كان صحيحاً أم لا؟ هذا تقييم آخر أو حكم آخر.

الحالة التي كانت ظاهرة جدًّا في هذه المسألة هي موقف العدالة والتنمية المغربي من اتفاقية التطبيع، هم في الحقيقة لم يكتفوا فقط بالقبول باتفاقية التطبيع والتوقيع عليها، بل دافعوا عنها بصوت حاد جدًّا باعتبارها تحقق مصلحة عليا، وباعتبارها إنجازاً وطنيًّا، كما أنهم ساقوا مبررات لا تختلف تماماً عن مبررات أي نظام عربي آخر قام بخطوة التطبيع كأي نظام عربي، منذ السادات كان دائماً يتحدث عن المصلحة الوطنية وعن استعادة جزء من الأرض -كما في حالة سيناء- دون التفريط في القضية الفلسطينية، وهذا هو تقريباً نفس خطاب العدالة والتنمية، لكن هنا كان الحفاظ على الصحراء دون التفريط في الالتزام تجاه القضية الفلسطينية.

النقطة الأخيرة، هو التمسك بمنهج التغيير السلمي. حقيقةً كان الظرف المصري صادم لوعي الإسلاميين في المنطقة، ليس فقط لسرعة التحول من السلطة إلى أنها أصبحت جماعة محظورة، لكن كمّ القمع الذي تعرضت إليه الجماعة، وهذا أثار سؤالاً جديًّا عن جدوى الالتزام بنهج التغيير السلمي في ظل أن العملية الديمقراطية عملية هشة لا يمكن الدفاع عنها مقابل عنف الدولة. لكن حقيقةً إن التقدير كان دائماً هو تقدير متعلق برؤية الإسلاميين أنفسهم لعلاقتهم بالدولة والمجتمع، بمعنى أن هذه قوى إسلامية هي في الأساس قوى اجتماعية وقوى دعوية عميقة الجذور داخل المجتمعات العربية نفسها، وبالتالي هي لا تتخيل نفسها في حالة مواجهة مسلحة لا مع الدولة ولا مع هذه المجتمعات، وهذا أمر تراكم كثقافة داخلية و كواقع شبكات اجتماعية وشبكات تربوية وشبكات دعوية، هي مرتبطة بشبكات المجتمع المدني نفسه داخل أغلب الدول الإسلامية، وبالتالي تخيُّل أن صدمة ما حدث في مصر كافية كي تتغير الحركات الإسلامية عن هذه الحالة، التجربة أثبتت أنهم دافعوا بشكل عام عن هذا النهج التاريخي للحركة الإسلامية، وحدوث تغير من هذا النوع يتطلب تغيرات بنيوية وثقافية وتنموية جذرية داخل القوى الإسلامية، وفي الحقيقة لا يبدو أنه خيار مطروح حاليًّا.

في الخاتمة، إذا أردنا أن نُجمل استجابة الإسلاميين لهذه التغيرات الإقليمية والدولية، في الحقيقية حكمَ استجابتهم بشكل عام نهج سياقي، بمعنى أنهم كانوا يستجيبون للسياق الخارجي أكثر من أي شيء آخر.

وهذا جزء منه مرتبط بأن مشروع الإسلام السياسي منذ حسن البنا هو مشروع كما يصفه بشير نافع «غير ناجز»، بمعنى أنه لم ينطلق من خطة كاملة لم ينطلق من blueprint مخطط يسعى إلى التحقق في الواقع، ولكن هو يستجيب للتغيرات في المجتمع، وهو ظاهرة بالغة الحساسية تجاه التحولات السياسية والاجتماعية. بالطبع هذا خلال المائة سنة الماضية أعطى للحركة الإسلامية أو للإسلام السياسي مرونة عالية في الممارسة السياسة في أنهم كانوا دائماً قادرين على تبني خياراتهم وفق الواقع، كانوا دائماً قادرين على الاستجابة لتغيرات الواقع، وربما المواءمة معها كيف استطاعوا أن يحافظوا على استمراريتهم، لكن كما أنه يحمل ميزة سياسية، فهو في السنوات الأخيرة تبين أنه يحمل مخاطر عالية، لأنه بشكل عام القوى الإسلامية لا يبدو أنها تمتلك تصور استراتيجي حول المنطقة ومستقبلها، كما أن تقديرهم الجيوسياسي من صراعات المنطقة يغلب عليه بشكل عام أدبيات المؤامرة أو المعرفة الانطباعية التي لا تستند إلى حقائق متماسكة، وبالتالي عندما يخضعون لضغوط الواقع، هم لا يملكون أهدافاً استراتيجية صلبة يسعون إلى تحقيقها سوى بعض الاستثناءات ربما كما في حالة حركة حماس، وبالتالي هم ليس لديهم قدرة عالية على الاستجابة للواقع دون أن يمتلكوا تصور جيوسياسي كامل حول من هم الحلفاء؟ من هم الأعداء؟ من هم الأصدقاء المحتملون؟ فبالتالي في الغالب يتم تشكيل سياستهم بناء على الواقع، لأنهم في الغالب يتم تشكيل سياستهم بناءً على السياق، يفرض عليهم السياق الخارجي نمط السياسة.

وعامل آخر يحكم استجابتهم للمتغيرات الإقليمية هو طبيعة القيادة التي تتخذ القرار السياسي، في غالبية أحزاب الإسلام السياسي الجهة التي تبت في القرار السياسي الاستراتيجي، هم في الغالب قيادات الحركة التقليديين وهم أكثر خبرتهم مرتبطة بالدعوة أو التربية أو العمل الاجتماعي، وفي الغالب يفتقد قرار الحركة الاستراتيجي إلى المحترفين في ممارسة السياسة أو إلى الاستناد إلى أجهزة محترفة لتقديم تصورات حول السياسة.

الاستنتاج الأخير، هو أنه إذا كان هناك شيء إيجابي في كل هذا بالنسبة للحركة الإسلامية أو للإسلام السياسي، هو أن الربيع العربي جعلهم في قلب الأحداث، بمعنى في قلب التفاعل السياسي في المنطقة وجعلهم جزءاً رئيسيًّا من الصراع الجيوسياسي، وبالتالي هذا يفتح الباب أنهم أكثر تطوراً في المستقبل، وأكثر قدرة على تطوير آليات ممارستهم للسياسة، وإلا سيبقون غير قادرين على الاستمرار في هذا الصراع.

خليل العناني:

شكراً جزيلاً أ. عبد الله، والشكر موصول لمعهد السياسة والمجتمع لتنظيم المؤتمر، وأتمنى أن تكون جزء من تقليد عربي جديد من أجل خلق مجتمع باحث عربي مهتم بدراسة الحركات الإسلامية، وأعتقد أنه ربما آن الأوان لنا أن نكون في هذا الإطار وأن تكون لدينا قدرة على استكشاف هذه الظاهرة وبالتالي معرفة كيفية مآلاتها.

أنا في الورقة حاولت أن أشارك مع حضراتكم مجموعة من الملاحظات أو التأملات ربما تأتي من خلال الدراسة شبه المكثفة والمتواصلة لهذه الظاهرة على مدار 15 سنة، وأعتقد أنكم كأساتذة في هذا المجال ربما تشاركوني بعض هذه الملاحظات والتأملات التي إلى حد بعيد غير مكتملة، وهي عبارة عن تأملات أولية تماماً بحاجة التطوير وبحاجة للاشتباك معها لأجل تطويرها، وبالتالي هي ليست على الإطلاق ادعاء للصواب والحقيقة المطلقة أو محاولة اعتبار أنها ملاحظات نهائية.

الجزء المهم في ذلك، أن الدافع الرئيسي هو أنه على مدار آخر 10 سنين تقريباً أجريت الكثير من المقابلات مع الإسلاميين، واكتشفت أنه ربما نحن كباحثين مهتمين بالحركة الإسلامية لدينا تصورات قد تكون غير واقعية أو محملة بمواقف مسبقة بشكل أو بآخر أو بانطباعات عامة أو محملة حتى ببعض المناهج البحثية المستقاة من بيئات وثقافات قد تكون نوع مختلف عن واقع العربي.

و بعض المسائل لفتت نظري، في أنه كيف يعرف الإسلاميون أنفسهم؟ وهل نحن عندما نتكلم عن إسلاميين نقصد شيئاً واحداً؟ أعتقد أنني لو سألت السؤال لمن يوجد في هذه الجلسة كيف تعرف الإسلامي؟ سنجد تعريفات عديدة ومختلفة حسب اختلافاتنا، حسب خلفياتنا، حسب احتياجاتنا و تصوراتنا عن هذه الظاهرة. وهذا ما أدخلني في الملاحظة الأولى بشكل مباشر، أننا في حالة من الفوضى المفاهيمية فيما

يتعلق بمجال دراستنا، ونقطة البدء في أي دراسة هو المفهوم، المفهوم هو الذي يعطي القوة التفسيرية لأي محاولة لفهم ظاهرة ما. هل عندما نقول «الإسلاميين» نقصد بهم مجموعة من الأشخاص أو الأحزاب والجماعات التي تتبنى (مرجعية إسلامية) كمنهج للتفكير والعمل والحركة؟ هل هذه مرجعية أخلاقية إرشادية أم مرجعية إلزامية فقهية أم مرجعية فقط قانونية أم مرجعية عامة فضفاضة؟ هل عندما نقول «إسلامي» نقصد من يدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية أو يدعو لإقامة دولة إسلامية؟ في حين لدينا حركات إسلامية لا تتبنى هذه المسألة على الإطلاق، مثل حركة النهضة في تونس لا تتبنى مسألة إقامة الشريعة الإسلامية كأحد مبادئها الرئيسية أو حتى جماعة الإخوان المسلمين بمعنى في blueprint المخطط المتعلق بها لن ترى ما يتحدث عن إقامة الشريعة الإسلامية بشكل أو آخر. الدولة الإسلامية نفسها مفهوم مختلف بين الإسلاميين أنفسهم، البعض يعيش في كنف الدولة الوطنية ولا يسعى إلى تغييرها.

وكما قال أ. عمار جزء من هذا إكراهات الواقع. فالمفهوم الذي تستخدمه لوصف ظاهرة معينة هو بحد ذاته إشكالي وفيه خلافات وعدم وجود تأطير واضح له من الناحية النظرية، فيصبح السؤال كيف يمكن دراسة الحركات الإسلامية انطلاقاً من هذه الفوضى المفاهيمية؟ والمفارقة الغريبة هنا في أنه لدينا كمًّا هائلاً من الإنتاج المعرفي والبحثي سواء كتب أو دراسات أو مقالات أو حتى إنتاج مرئي ومسموع عن هذه الظاهرة، في الوقت الذي ليس لدينا خريطة معرفية وبحثية واضحة لدراسة هذه الظاهرة، ليس لدينا اتفاق على الأسس الرئيسية المفاهيمية لهذه الظاهرة، بل على ما يبدو العكس هو الصحيح أنه كلما زادت هذه الدراسات وهذه الكتابات كلما اكتشفت أننا نغوص في حالة من المتاهة أو الحلقة المفرغة التي تدور حول نفسها دون أن يكون لديك رابط رئيسي، أو نقطة رئيسية تنطلق منها. ومن الصعب تسميته حقل علمي بالمعنى المعروف، لا، نحن نتكلم عن عدم وجود تأطير مفاهيمي واضح لهذه الظاهرة، وبالتالي عدم وجود تفسيرات محددة أو واضحة لمسألة الإسلاميين. مثلاً عندما نتكلم عن الإسلامي هل الإسلامي هو شخص يأتي بالدين إلى المجال السياسي؟ هل هناك علاقة وثيقة عندما نقول إسلامي بين الديني والسياسي فهنالك برنامج حركة وفكر جماعات مع حركات معينة؟ وهل هذا ينطبق الأمر على حركات تبتعد عن السياسة؟ لكنها أيضاً تتبنى مرجعية إسلامية التي تقوم بعمل خيري و دعوي وتربوي وما إلى ذلك؟ فالموضوع بحاجة إلى إعادة تفكير..

وأنا أعتقد أيضا جزء من المسألة يتعلق بتصنيفاتنا و توصيفاتنا والتي لا تخلو من ما نطلق عليه حمولة تقييمية أو قيمية، بمعنى مثلاً عندما نتكلم عن محافظين و معتدلين أو متطرفين و متشددين أو صقور وحمائم كما هو الحال في الأردن، أنا ماذا أقصد من ذلك؟ ماهي المرجعية أوما هو القياس الذي على أساسه أقول أن هذا متطرف وهذا معتدل، هذا متشدد وهذا متساهل، هذا من الصقور، هذا من الحمائم؟ أظن أن هذه مسألة ذاتية تماماً، من الصعب أن نتكلم عن أطر علمية منضبطة تجعلنا نتبنى –بالطبع أتكلم عن نفسي أيضاً، أنا لست استثناء بل جزء من هذه المسألة، وأعتقد أني جزء من حتى التفكير في هذه المسألة مرتبط بمراجعة ذاتية لي كباحث في هذا الإطار- و نعمل بطريقة ما، لكن الواقع قد يكون في مكان آخر أو في مجال آخر، بمعنى يُستخدم كل هذه المصطلحات كما في السلفية (السلفية، الجهادية، السرورية، الجامية) كل هذه التنويعات المختلفة –معنا هنا الأستاذ أحمد زغلول وهو أستاذ في مسألة هذه التصنيفات- من الصعب أن نتفق على مفاهيم واضحة وأحد هذه المفاهيم، ربما أحد المخارج –وأنا هنا أفكر بصوت عالٍ برفقتكم، فليس هنالك إجابة نهائية- أن نسمي هؤلاء كما يسمون أنفسهم، بمعنى أنت تسمي نفسك حزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن هذا يكفي، تسمي نفسك حركة النهضة في تونس هذا يكفي، تسمي نفسك حزب العدالة والتنمية في المغرب هذا يكفي. لكن أن نجمع كل هذه الحركات تحت عنوان عريض اسمه «الإسلاميون» ربما بحاجة لإعادة التفكير بشكل أو بآخر.

أعتقد أن جزءاً مهمًّا من هذه المعضلة المفاهيمية متعلق بجزء معتبر منّا كباحثين عرب استورد هذه المصطلحات بشكل جاهز من الغرب، وهذا لأسباب كثيرة لا أود أن أخوض فيها، لكن جزء مهم منا نحن حتى هذه اللحظة كباحثين عرب أننا لم نطور وأن نقوم بـ «أهلنة» للمعرفة في هذا المجال، بمعنى لم نستطع أو لم ننجح أو ربما اجتهدنا لكن لم نوفق بعد في اجترح مفاهيم وأدوات بحثية تناسب الحالة العربية، هذا لا يعني أن الحالة العربية هي حالة استثنائية وحالة كما يطلق عليها «استثناء عربي»، لكنه على الأقل نحن كباحثين عرب لدينا ما يطلق عليه sensibilities حساسيات المجتمعات العربية، وبالتالي لما أجد مثلاً شخص يعرف نفسه إسلامي، أنا بحاجة لأفكر ماذا يعني بذلك؟ بمعنى هل الإسلامي هو الشخص الذي يواظب على إقامة العبادات وإقامة الصلاة وكل هذه مسائل؟ أم أنه يتخذ خطوة إلى الأمام وينخرط في المجال السياسي؟

هل الإسلامي شخص لا بد أن يكون مؤطر تنظيميًّا وأيديولوجيًّا؟ فجزء من المسألة أننا نحن من يقوم باستيراد أجهزة أو استيراد عدةً مفاهيمية وبحثية جاهزة دون أن نحاول أن نشتبك معها بشكل نقدي و نفككه، مثلاً مصطلح الإسلام السياسي نحن نستخدمه وكأنه مسلّم به بدون أن نُسائله أو نستوقفه وحتى المصطلح نفسه يثير بعض المشكلات عند بعض الإسلاميين في أنه لا يوجد شيء اسمه إسلام سياسي او اسلام اجتماعي أو اقتصادي، فالإسلام هو إسلام -كما يقولون-. وبالتالي نحن نقع في هذه المسألة ربما بقصد أو بغير قصد.

أكثر من ذلك نحن على مدار 40 سنة في الواقع عندما ننظر إلى المناهج البحثية التي استخدمت في دراسة الإسلاميين نجد أنها مناهج تحوي عيوباً كثيرةً جدًّا، مثلاً أنها اختصرت الموضوع في منهجين رئيسيين على سبيل المثال، أو في اقترابين رئيسين: اقتراب جوهراني (مهاوي) في الغالب استشراقي لا يفرق كثيراً مثلاً بين الإسلام والإسلاميين أو الإسلام والمسلمين أو الإسلاميين والمسلمين بالنسبة له كلهم في خانة واحدة، هذا انطلاقاً من قناعته أن الإسلام عبارة عن مجموعة أو عن كتلة من القيم والأفكار والعادات والتقاليد الثابتة إن لم تكن الجامدة، وبالتالي الإسلاميون هم عبارة عن reflection انعكاس لهذه الكتلة من القيم ومن الأفكار و من العقائد الثابتة، وبالتالي منظوره للإسلاميين هو منظور منطلق من منظوره أصلاً للإسلام الذي هو بالتعريف حسب هؤلاء لديه مشكلة مع الحداثة وكل ما تفرع عنها من مفاهيم ديمقراطية تعددية حقوق إنسان وما إلى ذلك. عندما أنا أتبنى مفهوم الإسلاميين حسب المفهوم الغربي، أنا أقع في نفس الخطأ، وبالتالي نجد دائماً لدينا اتهامات كثيرة جدًّا للإسلاميين في أنهم إسلاميون غير ديمقراطيين ولا يحترمون حقوق الإنسان و كل تلك المسائل لأن المفهوم يأتي بالحمولة بشكل أو بآخر من الغرب، ولدينا أمثلة كثيرة جدًّا مذكورة في الورقة على رأسهم برنارد لويس ودانييل بايبس وأيضا بسام طيبي الباحث الألماني من أصول سورية، وهنالك كتابات كثيرة في هذا الموضوع تؤكد هذه المسألة.

الاقتراب الثاني، هو الاقتراب المتعلق بالتعاطي مع الإسلاميين؛ حيث باعتبارهم رد فعل على أزمة سواء أزمة حداثية، أزمة سياسية، أزمة الشرعية في الدول العربية أزمة اقتصادية، أزمة ثقافية، أزمة هوياتية. أي انه ليس تياراً ينطلق من أفكار مبدئية وإنما

هـو ردة فعل على أزمة -خاصة في مرحلة ما يسمى الاستقلال الوطني للدول العربية- فأنت هنا تتعاطى مع التغيير باعتباره رد فعل، وليس باعتبارها أصلاً ثابتا في حد ذاته.

فيما يتعلق بمسألة المنهج لو عملنا رصداً سريعاً لأهم المناهج المستخدمة لدراسة الإسلاميين على مدار أكثر من أربعين سنة، نجد أن الموضوع ينحصر بين منهجين رئيسيين، منهج تاريخي يقوم بعملية حفر اركيولوجي في نشأة تطور الحركات الإسلامية منذ بدايات القرن العشرين، ويحاول تتبع تطورها السياسي والتكتيكي والتنظيمي والحركي بشكل أو بآخر على سبيل المثال لو أخذنا حركة الإخوان المسلمين في مصر ومثلاً ريتشارد ميتشيل في كتابه المهم جدًّا عن جمعية الإخوان المسلمين، وبرايان غارليا وكتاب د. ابراهيم البيومي عن الفكر السياسي لحسن البنا وكتاب باربرا زولنر عن حسن الهضيبي في مرحلة الخمسينات والتسينيات لجماعة الإخوان المسلمين، وأنا أقدم أمثلة وليس حصراً، بالتأكيد هذه دراسات محترمة جدًّا إلى حد بعيد، و ليس هذا نقداً لها بقدر ما هو محاولة للبناء عليها، هذه الدراسات رائدة في مجال الاستقصاء التاريخي لجماعة الإخوان المسلمين، لكنها تتبع المنهج التاريخي الذي حد من القدرات التفسيرية في فهم تطورات الجماعة على مدار العقود الأربعة الماضية. المنهج الثاني هو المنهج الوصفي أو الوصفي التحليلي وهو بالنسبة لنا في العالم العربي عبارة الـ «big elephant in the room»، وأنا عندما يأتي الباحثين عندي في الجامعة ليتحدثوا عن استخدام المنهج التحليلي والوصفي أقول لهم بأن هذا «فنكوش» لأنه لا يوجد شيء اسمه وصفي تحليلي وفقط وإنما تحتاج لأن تستخدم معه أموراً أخرى لأن كل شيء وصفي، أو بمعنى آخر أحد شروط العلم أن يصف. والشرط الآخر أن يفسر ثم يتنبأ إذا أمكن ذلك.

فمن خلال تعريف العلم، أنت إن لم تكن تمتلك توصيفًا للظاهرة فأنت في مشكلة حقيقية فالوصف للشيء هو أمر مسلم به في أي عملية بحثية. المنهج الوصفي أيضاً وسم كثيراً من الدراسات حول الحركات الإسلامية عبر العقود الماضية، حيث ركز على وصف البنية الفكرية، والاتجاهات التنظيمية لهذه الحركات وتفاعلاتها السياسية سواء مع الأنظمة السياسية أو مع نظرائها الأيديولوجية، أو حتى حركات مشابهة لها في دول أخرى ومن الدراسات الرائدة في هذا المجال جون اسبوزيتو على سبيل المثال، عن

كتاب عن الإسلام السياسي جيل كيبيل، لارا جوزان، كاري ويكين، راؤول ماير، هشام العوضي وغيرهم هؤلاء لديهم دراسات محترمة جدًّا ولها إسهام جيد جدًّا، لكنها أيضاً لا تقدم تفسيراً متكاملاً أو تفسيراً متماسكاً للظاهرة الإسلامية، بحيث لا مرجعية بحثية لمجتمعها على هذه الظاهرة، باستثناء دراسات كاري ويكين التي جمعت فيها أدوات بحثية متنوعة ما بين التحليل الوصفي والتحليل التاريخي والتحليل النصي، كانت ملاحظات من خلال دراسات اثنوغرافية بمعنى معايشة للظاهرة الإسلامية، بمعنى ذهبت وجلست مع المنتمين لهذه الحركات، وعاشت معهم قرابة سنة من أجل فهم تفاعلاتهم وفك منطقها من الداخل. إحدى مشكلاتنا في هذا المجال نحن كباحثين نحاول أن نأوّل الظاهرة بما لم تكونه بمعنى أنا لدي انطباعات ومواقف و انحيازات أحاول قدر الإمكان أن أسقطها على الظاهرة، وهذا يسبب لي مشكلة في فهم منطق الظاهرة ومنطق تفاعلها الداخلي، لكن بالطبع هناك استثناءات أنا أتكلم بشكل عام في هذا الإطار. ولذلك هناك جيل جديد من الباحثين سواء عرب أو أجانب بدأوا يفطنون لهذه المسألة، والموضوع لا يقتصر على الوصف أو على التأريخ، الموضوع بحاجة إلى اشتباك مع الظاهرة لدينا دراسات من هذا النوع مثل ايفا فيجنر وفيكتور ويل وغيرهم ومن الباحثين العرب حسام تمام ومحمد أبو رمان وعمر عاشور ومحمد مصباح والأستاذ مبارك الجري وحسن أبو هنية هذه كلها أمثلة لكنها تعبر عن نزوع الآن وتحول في الاتجاه السليم حول اجتراح أدوات بحثية جديدة تقترب من الظاهرة الإسلامية، تبتعد عن التصورات المسبقة عن هذه الظاهرة من خلال معايشة لها من خلال مثلاً مقابلات شخصية من خلال تعايش ذات تواصل مستمر من خلال عملية أنسنة للظاهرة، لأننا نحن العرب كباحثين جزء من ثقافة عربية و مجتمع عربي وجزء من بيئة سياسية عربية تتأثر بحالة الاستقطاب المستشرية والمستعصية في العالم العربي، فرغماً عنك إما أن تتخذ موقفاً دفاعيًّا أو موقفاً رافضاً أو موقفاً مؤيداً جدًّا، فنقع كباحثين بما يسمى بالصوابية السياسية. وكثير منّا كباحثين نتهم دائماً من الأطراف الليبرالية أننا متعاطفون مع الإسلاميين، ونتهم من قبل الإسلاميين على أننا علمانيون.. وهكذا، فنحن كباحثين أصبحنا موضعاً للبحث، فالسؤال هو كيف نستطيع أن نتحكم لنضبط هذه الانحيازات من أجل أن نصل إلى فهم قد يكون أقرب للواقع وليس فهماً غير مسبوق؟

هنالك نقطة مهمة حول الأطر النظرية المستخدمة في دراسة الحركات الإسلامية. على مدى عشرين سنة على الأقل كان هناك هيمنة لنموذج الحركات الاجتماعية لدراسة الحركات الإسلامية، وهذه النظرية لها اقترابات متعددة وبعضكم خبير في هذا الجانب حول العملية السياسية والفرص السياسية المتاحة والتأطير الثقافي cultural framing أو الهوية الجمعية التي استخدمتها عن الإخوان المسلمين، وهذه دراسات متميزة لكنها لا تكفي على الإطلاق في دراسة الحركات الإسلامية، بمعنى من الصعب جدًّا أن أُخضع الحركات الإسلامية لنمط الحركات الاجتماعية فقط وهذه إحدى إشكالياتنا.

عندما ذهبت لدراسة الدكتوراه في بريطانيا احترت كيف أُصنف الحركات الإسلامية، هل هي حركات اجتماعية؟ هل هي أحزاب سياسيّة؟ هل هي حركات دينية؟ هل هي طائفة دينية؟ فهنالك مشكلة لنظرية هي نفسها معقدة جدًّا، ولكن في النهاية أنا تبنيت تعريف حسن البنا لجماعة الإخوان المسلمين أنها دعوة سنية وطريقة سلفية وهيئة سياسية وشركة اقتصادية وكل تلك المسائل، ولكن هذا التعريف إشكالي لأنه يقوم على فكرة one size fits all أنت كل شيء في كل شيء. فهذه النظرية مهمة لكنها لا تكفي في رأيي الشخصي هناك حاجة لدمج أو إدخال بعض الاقترابات على سبيل المثال -وأنا استخدمت ذلك مؤخراً- social psychology علم النفس الاجتماعي، أو علم النفس السياسي.

وهنا نقطة مهمة جدًّا أذكرها حول التركيز في عملنا البحثي على الجماعات الإسلامية، نحن دائماً ما نركز على المنظور الجماعي collective aspect ونهمل البعد الفردي على أهميته، وعندما نتحدث مثلاً -كما تفضل أ. عمار- عن استجابة الإسلاميين لظرف ما إقليمي أو داخلي نركز على الاستجابة الجماعية أكثر من الاستجابة الفردية، نحن بحاجة لنلتفت إلى الجزء الفردي بالمسألة وهذا يتطلب أن ندخل أدوات بحثية جديدة، على سبيل المثال كيف نفسر نزوع بعض الأفراد داخل جماعة الإخوان المسلمين إلى التخلي عن مبدأ السلمية، من السهل أن أقول أن الجماعة أصبحت عنيفة فنخوض مع الخائضين، لكن الصعب هو أن أفهم لماذا يحدث هذا؟ هل الأمر متعلق بتحول فكري و إيديولوجي؟ وأنا أشك في ذلك، أم متعلق بمظالم شخصية بالعواطف والمشاعر emotions، على سبيل المثال أحدهم قُتل أخاه في ميدان رابعة العدوية أو سُجنت والدته أو اختفى أحد أصدقائه قسريًّا، أنا لا أبرر بل أفسر كيف يمكن لأفراد

جماعة تربوا في محاضن تربوية على السلمية على التغيير التدريجي، وعلى الإصلاح، وعلى البدء بالفرد المسلم ثم الأسرة المسلمة، يحدث له تحول بشكل سريع باتجاه خيارات أخرى ليست فقط عنفيّة بل إلحاديّة أيضاً، فالاقتراب الجماعي لا يفسر هذه المسألة، أنا بحاجة لرؤية الظاهرة من الأسفل كوحدة تحليل وليس من فوق كما جرت العادة.

أختم ببعض الأمور التي نراها مسلمات وهي بحاجة إلى إعادة تفكير في إطار ما نحاول القيام به الآن، على سبيل المثال هنالك فرضيتين طغتا على التفكير في الحركات الإسلامية على مدار آخر عشرة أعوام على الأقل، الأولى أن هناك حالة تماسك تنظيمي قوية داخل الحركات الإسلامية وخاصةً جماعة المسلمين في مصر رغم كل ماحدث مع الجماعة مازالت متماسكة، بل بالعكس القمع في بعض الأوقات يؤدي إلى تماسك وهذا ما طرحته في كتابي عن الإخوان المسلمين وأنا أتصور أن الوقت قد تجاوزها وأنا بحاجة إلى إعادة المراجعة لأن القمع في عهد مبارك ليس كما القمع الآن: القمع المتوسط قد يكون صمغاً لتماسك الجماعة، لكن القمع المفرط -كما هو الحال الآن- قد يؤدي إلى الانشقاقات والانقسامات، إذاً نحن بحاجة إلى إعادة النظر في هذه المسلّمة.

وهنالك مسلّمة مشهورة جدًّا وهي الدمج والاعتدال Inclusion Moderation Thesis وهذه أنا في رأيي الشخصي إشكالية تماماً، ليس فقط لأن مفهوم الاعتدال نفسه مفهوم إشكالي ماذا تعني أن تكون معتدلاً؟ هل تطبع العلاقات مع إسرائيل مثلاً لتكون معتدلاً؟ هل تقبل بحقوق المثلية الجنسيّة لتكون معتدلاً؟ ماهي المرجعية الثقافية أو المعيارية لتقييم الاعتدال من عدمه؟ هذه إشكالية كبيرة جدًّا. لكن هناك افتراض لعلاقة سببية ميكانيكية، عندما يتم دمجك ستعتدل، في حين أن الواقع يقول غير ذلك، على سبيل المثال بعض حالات الإقصاء يؤدي فيها إلى الاعتدال كحركة النهضة بتونس عندما نقارنها بين التسعينيات والألفية الجديدة في أول 10 أعوام هي اعتدلت، كذلك الأمر مع الإخوان المسلمين، فليس شرطاً أن يكون هناك علاقة سببية ميكانيكية بين هذه المتغيرات بشكل أو بآخر.

أختم بمسألة مهمة جدًّا، وهي مسألة دور النساء في الحركات الإسلامية، وهذه المساحة لم يُلقَ عليها الضوء بشكل كبير لأسباب متعلقة بالثقافة ومتعلقة بإمكانية الوصول إليها، لكن نحن نمارس كباحثين أيضاً ظلم في هذا الإطار، مشكلة النساء في الحركة الإسلامية هي مشكلة مركبة في أنها مهمشة داخل التنظيمات بشكل أو بآخر،

ونحن كباحثين أيضاً ليس لدينا تركيز على هذا البُعد، باستثناء السنوات الأخيرة القليلة.

أخيراً، نحن بحاجة إلى أنسنة وطبعنة الحركات الإسلامية، بعضنا يتعامل مع الحركات الإسلامية باعتبارها نموذج استثنائي أو شيء خارج عن السياق الطبيعي. نحن بحاجة إلى أن نقوم بعملية طبعنة وأنسنة humanization لهذه الظاهرة، خاصةً في ظل عملية التشويه والشيطنة التي نراها في العقد الأخير.

- تعقيبات الباحثين الحضور على أوراق الباحثين المشاركين:

عبد الحكيم أبو اللوز:

فقط أثارني خلال حديث أ. عمّار حول الإقليمية وحول المحلية عن شيء كان وارداً في البيان التأسيسي لحركة النهضة التونسية لما تحولت من حركة الاتجاه الإسلامي كان من مبادئها هو «التونسة» فأرجو أن أثير انتباه الباحثين إلى هذه المسائل. وأظن أنه من العوامل التي تغير مجرى الحركة الإسلامية من الأقلمة إلى المحلية هو الممارسة السياسية، فبقدر ما تنغمس الحركة الإسلامية في الممارسة السياسية الداخلية بقدر ما تنسى الهموم الإقليمية هذا أيضاً مؤشر، والدليل بأن الحركات الإسلامية في صف الممانعة ومازالت همومها الإقليمية والدولية حاضرة.

بالنسبة لـ د. خليل، قلتَ أن المنهج الوصفي لا يقدم مرجعية للباحثين المشتغلين، ولكن ألا تعتقد بأنه مازلنا في حاجة إلى المنهج الوصفي على الأقل بالنسبة للحركات الإسلامية التي لا زلنا في بداية البحث فيها مثل الحركة السلفية الدعوية والجهادية؟ إذاً هناك حاجة ماسة إلى المنهج الوصفي، جيل كيبيل هو دخل في المنهج الوصفي، وحتى أطروحتنا في دراسة الحركات الإسلامية كان ملزوماً علينا أن نقدم وصفاً إلى جمهرة الباحثين، ألا ترى بأنه ليس المشكلة في المنهج الوصفي بل انعدام التشبيك بين الباحثين العرب لكي يغنوا على بعضهم البعض؟ لأنّي قدمت منهجاً وصفيًا لأول مرة فمن الذي سيبني عليه؟ إلى درجة أنّي لا أرى أي بناء على ما قدمته من المنهج الوصفي، فليس العيب في المنهج الوصفي ولكن العيب في الباحثين الذين لا يدخلون في علاقة مع بعضهم البعض حتى نطور البحوث من أصحاب الذين كان لهم السبق والجرأة إلى طَرق أبحاث لأول مرة إلى باحثين آخرين الذين يجب عليهم أن يعتمدوا على ضوئها ليقترحوا مناهج تفسيرية و تحليلية.

هبه رؤوف:

أولاً أنا أشكر الزملاء الذين عرضوا أفكارهم ...

أنا أعتقد أننا بحاجة إلى –كما قال د. خليل– إلى رؤية أكثر تعقيداً more complex approach، وبالتالي أنا أعتقد أن المفتاح لو قلنا أن هناك أبعاداً

نظرية ومنهجية فيها إشكال هي نظرية التعقيد، وستضطر إلى بذل مزيد من المجهود، أنا شخصيًّا أراها معقدة بحد ذاتها وهي نظرية ليست سهلة خاصةً في الحديث عن العلاقات الدولية والعمل فيها صعب على هواة النظريات وتحليل المفاهيم في بعض التعقيدات، لكن أنا أعتقد أنه مهم، وأنا أعتقد أن غياب هذا التعقيد في رؤية الواقع هو الذي أدى إلى أن الباحثين لا يدركون أبعاد الظاهرة وأن الإسلاميين لم يفهموا العالم الذي يعيشون فيه، ودائماً عندما كنا نقول لهم أنكم بحاجة إلى تجديد فكري وبحاجة إلى انتليجينسا لتُفهمكم العالم كيف يسير، وتكون لديها القدرة في أن تكون قوية ومتينة في الفهم بتاريخ الإسلام ووصول الإسلام. ليس لدينا انتلجنسيا، وحتى النظر إلى حسن البنا وسيد قطب باعتبارهم رافعات فكرية ذات حركيّ، لكن هم لا يعكسون أنفسهم كمفكرين بالمعنى الكبير، كان ذلك يثير غضباً شديداً وكأن فيه انتقاص رغم أن ذلك ليس في نية الكلام على الإطلاق.

فأنا أعتقد لدينا مصفوفة عناصر، وإضافةً لما قاله د. خليل العناني البعد المتعلق بالآلة الأمنية والعسكرية بعد مهم جدًّا، لأنه لولا التحولات على المشهد العسكري العربي وطبيعة الجيوش وتحولاتها -وهذا من اختصاص د. خليل وهو خبير فيه بدرجة كبيرة- لما كانت الخيارات الحدية التي وصلنا إليها ووصولاً إلى ميدان رابعة العدوية على سبيل المثال ستبقى متاحة أصلاً؛ فالجيش نفسه تحول نوعيًّا بدرجة كبيرة وطبيعة تأهيله والعقيدة العسكرية والتحالفات والتدريبات العسكرية مع أي دول وأيضاً داخليًّا في كيفية شرعنة أداء معين أوصلنا إلى الموافقة على المشهد في ميدان رابعة، و لدي ملاحظات في هذا الاتجاه رغم أنّي لست خبيرة لكن بحكم المتابعة الكبيرة منذ سنوات لا بأس بها.

الأمر الثاني هو مصفوفة العلاقات الدولية، أذكر أنني في حوار ذات مرة مع أحد القيادات في الإخوان، وسألتهم إن كانوا متابعين على سبيل المثال للأوضاع التي تجري في روسيا ومع وضع المسلمين في روسيا، ومن الواضح حينها أنهم لم يكونوا متابعين على الإطلاق رغم أنه في ذلك الوقت كانت هنالك أحداث مهمة ومفصلية جدًّا، فكان الجواب هو لا، وسُئلت ما الذي يحدث؟ فأنا ذُهلت حينها، لأنك إذا كنت تزعم أنك حركة أُم أو ينظر إليك هكذا، وليس لديك من يتابع الأمور العسكرية والاستراتيجية التي تحدث في العالم فهذا شيء غريب جدًّا.

الأمر الثالث، وهو نادراً ما أجد -و أنا عاكفة على الكتابة في هذا الموضوع- في المجال الديني بشكل عام في العالم العربي، ليس فقط الديني الإسلامي بل من حيث التدين الشعبي، تحولات المزاج العام في الشارع، الأجيال الجديدة وموقفها من الحركات التي لم يعد الخطاب الديني للحركات يستطيع أن يروج لها، فهناك حاجة إلى تغيير الخطاب بدرجة كبيرة، لكن أيضاً المجال الديني غير الإسلامي وبالتالي المشهد الصهيوني، والخطابات التي تخفي بشكل علماني المطامع الصهيونية، خطاب السلام وكان هناك شبان في كلية الاقتصاد يعملون في هذا المجال بجامعة القاهرة، المشهد الديني المسيحي، أثر التحالفات التي تمت ما بين الكنائس وكثير من الأنظمة العربية في مناطق النزاع، والأثر الدولي لهذا وكيف تم هذا في السودان وهذا حصل مع السريان ومع الأقباط، بمعنى هنالك خرائط لا أحد يقترب منها وعندما سألت بعض المتخصصين فيها، لماذا لا تكتبون المستجدات؟ قالوا أنهم سيُتهمون بالطائفية، بمعنى أنت ترى فعل طائفي أمامك يدخلنا في محاصصة مرة أخرى التي نحاول أن نخرج منها في لبنان حتى نؤسس لمواطنة متساوية، والمتخصص في هذا المجال يقول إنه لو تحدث سيتهم بمهاجمة الأقلية أو الطائفة وهذا شيء غريب جدًّا! يبدو أن هناك تابوهات في مجال البحث العلمي الباحثون لا يتحدثون عنها خشية الاتهامات.

أعتقد أن المصفوفات المختلفة للحقول المختلفة كالحقل الديني، الحقل العسكري، الحقل الاستراتيجي، التحالفات الدولية، وأخيراً وليس آخراً حسابات بعض الدول، أمريكا على سبيل المثال لا تريد أن تصف بعض الحركات الإسلامية على أنها إرهابية لأنها بحاجة إليها في مناطق مختلفة للنزاعات ولا تود أن تخسر ملفًّا أمام ملف، فتقوم بنوع من أنواع التعطيل أو الإمهال أو غير ذلك.

النقطة الأخيرة، لم يكن الإخوان غير متابعين فقط أ. عمّار بل كانوا متحالفين مع قوى نيوليبرالية بشكل واضح في فترة -2011 2013، وأنا يؤسفني أن أقول أنهم كانوا يأملون أن هذه القوى هي التي في النهاية ستنقذ مشروعهم عندما حدث الانقلاب، وعندي أدلة على هذا من خبرات شخصية ربما يأتي الوقت في زمنٍ قادم ليتم الحديث في هذا الموضوع بقدر أعلى من الأريحية، آملين أن تتحسن أوضاع الأمن العربي.

شفيق شقير:

أنا سأقدم مداخلة عن الورقتين بمداخلة واحدة، وأبدأ بموضوع المنهج بالنسبة لما تفضل به د. خليل في موضوع المقابلات. حقيقةً من المفترض أن أي بحث يجب أن يقوم على مقابلات، خاصةً عندما نتحدث عن الإسلاميين سواء أكان الباحث عربيًّا أو غربيًّا؛ لأن الحالة الإسلامية بطبيعتها هي مختلفة، ليست شيئاً شائعاً لأن الحركات الإسلامية كانت حركات سرية. وحتى د. خليل نفسه عندما كتب عن الإخوان من الداخل استعمل العنوان «الإخوان المسلمون من الداخل»، كان من الضروري أن نفهم من نفس الإخوان كيف يعرّفون أنفسهم؟ وكذلك حتى في علم الفِرق عند المسلمين يقولون إن من العدل أن نعرّف كل فِرقة كما تصف نفسها، فهذه مقدمة جدًّا مهمة وأنا أعتقد أن مراكز الدراسات التي لا تقوم بهذا الأمر هي قاصرة جدًّا، ونتائجها من الممكن جدًّا التشكيك فيها، وهذا ما يجعلنا كثيراً أن نشكك في بعض الكتابات خاصةً التي تأتي من مصادر غربية وتعد في المكاتب.

أنا أبدأ من هذه النقطة لأدخل بموضوع إشكالية تعريف الإسلاميين ثم تعريف الاعتدال وما إلى ذلك، أي موضوع في العادة و أيّ منهج يجب أن يكون انعكاساً عن الموضوع نفسه، بمعنى أنا عندما أريد أن أتكلم عن الفقه فهناك شيء اسمه أصول فقه والعكس صحيح، فيجب أن تكون بعض أدوات المنهج مستقاة من نفس الموضوع لفهم الظاهرة نفسها، و ربما أنا أعيد كلام د. خليل لأصل أن المناطقة مثلاً كانوا يتكلمون عن أن التعريف يكون بثلاثة إما بالحد أو يكون بالماهية أو الثمرة. فلو ذهبنا للحالة الإسلامية ما هي ماهية الحركات الإسلامية أو ما يسمى «الإسلام السياسي» الأساسية؟ سنرى أنها من الواضح تقوم على النص وعلى إعادة تعريف الشريعة في واقعها المعاصر بغض النظر عن الاكراهات، لا يمكن أن نقول لإسلامي مثلاً لا يطالب بالدولة الإسلامية لأنه لا يطالب بالخلافة أنه ليس إسلاميًّا، هو لا يقول بذلك لأن الإكراهات تقول بأن إقامة الخلافة ليس أمراً ممكناً، فأنا أعتقد أن التعريف من المفترض أن يكون واضحاً، و لا أوافق على التشكيك أن يصل إلى هذا الحد، لأن ماهية الحالة الإسلامية أو الحركات الإسلامية أو ما يسمى الإسلام السياسي تقوم على موضوع إعادة التعريف بعد سقوط الخلافة، وإلا لولا سقوط الخلافة لما كانت موجودة.

ينقلني هذا إلى نقطة الجذور، أيضاً أنا أرى أن هناك تراخياً في فهم جذور الحركات الإسلامية، بسبب تراكم التاريخي صرنا نتكلم عن التاريخ التنظيمي، ولكننا لا نتحدث عن تاريخ الأفكار، بمعنى عندما نناقش عادة أي فكرة فلسفية، نذهب إلى تاريخ الفكرة وجذور الفكرة، فالحركات الإسلامية بدا هناك إما نوع من الإثقال أو نوع من الكسل، أنا أعتقد يجب العودة في مناهجنا وفي طريقة بحثنا إلى جذور الأفكار نفسها، كيف نشأت هذه الأفكار؟ وهذا يساعدنا لمعرفة إلى أين تريد أن تمضي؟

انتقل إلى الجزء الآخر الذي له علاقة بدمج الإسلاميين أو دمقرطة الإسلاميين، وهو أن الإسلاميين خلال علاقتهم بالغرب مرت بمرحلتين، مرحلة كان مطلوب إدخال الإسلاميين في الديمقراطية كي يصبحوا جزءاً من النظام الدولي، ويصبح أمراً مفهوماً؛ لأنه غالباً الغرب لم يستعمل كلمة الإرهاب وكأنه يقول أن هذه الحركة عنيفة ولا أفهمها، فإدخالهم في العملية الديمقراطية يجعل من الإسلاميين أمراً مفهوماً. ما جرى أنه بعد ترمب بدأت مرحلة الاستئصال وسنجد أن هناك حالة من التناقض، في المرحلة الأولى التي كان فيها الإدارة الأمريكية وربما معه الغرب يعمل على دمقرطة الإسلاميين، كانت الدول العربية بالذات تشجع على الناحية الدعوية في هذه الحركات، بمعنى كان هناك نوع من حالتين حالة تقول لهم ادخلوا في الانتخابات وكونوا جزءاً من الدولة، وحالة أخرى كان هنالك تمويل دائم للجانب الدعوي، ولو دققنا سنجد أن الإسلاميين كانوا ناشطين في الموضوع الخيري والدعوي ودعم المشايخ حتى وإعطائهم جوائز وما إلى ذلك، كان هنالك نوع من الفرملة ربما الخفية، المرحلة الثانية عندما دخلنا موضوع الاستئصال أصبحت الحالة العربية مناقضة تماماً -بالطبع حالة ترمب كانت الاستئصالية- لحالة الستينيات.

الآن فيما لو أردنا أن نتحدث عن المرحلة الجديدة أنا أعتقد وبعد طالبان وخروج الولايات المتحدة الأمريكية ربما من أفغانستان، ربما نجد لها أن دلالة أن هناك نوع من المواءمة، ستبدأ هناك مواءمة ما بين البحث عن المصالح، ربما سنجد أحياناً استئصالاً وأحياناً سنجد تفاهماً، وهنا سندخل في الفوضى العملية البحثية إلى أي حد هناك سيكون نوع من التسييس للعملية البحثية؟ إلى أي حد سيكون هناك حالة عادلة لفهم هذه الحالة؟ وهنا أيضاً ترتبط بإلى أي حد يهتم الغرب بالإسلام في داخله؟ الإسلام الآن

أصبح في داخله بعد تجربة داعش وتجربة الذئاب المنفردة وما إلى ذلك، وجدنا أن كيفية التعامل مع الإسلاميين في بلدانهم سيؤثر سلباً أو إيجاباً على وجودهم في الغرب، فأنا أعتقد هنا ربما سيكون الأفضل والحل هو المعاملة العادلة والبحث فعلاً، الانطلاق من هذه المقدمة للحديث عن مناهج جديدة.

هشام جعفر:

بالنسبة لـ أ. عمار، وهذه نقطة د. هبه أشارت إليها، هي حول إذا كان هناك شكل من أشكال الصراع الإقليمي الصراع حول النفوذ والسلطة .. إلى آخره. لكن الذي يجب أن نتوقف أمامه طويلاً، هل قُدّمت مضامين مختلفة للإسلامي بما يحمله من حذر من هذا الصراع؟ د. هبه أشارت إلى مسألة الدمج في النيوليبرالية، أتصور أن الأطراف المختلفة في المنطقة لم يكن لديها مشكلة في هذا المسألة، بل يمكن أن تكون مشكلتها متعلقة بمسألة التغيير، وإن كان التغيير في جوهره في جزء منه متعلق بمسألة النفوذ، هذا سؤال يجب أن نتوقف أمامه لأنه أنا أتصور أنه متعلق بما أطلق عليه «روح الإسلام»، بمعنى ما هي المشاريع المطروحة في المنطقة فيما يتعلق بمسألة التجسيد أو القيم الإسلامية التي تقدم في هذا الإطار، هذه الملاحظة الأولى. الملاحظة الثانية، أنا لست متأكداً كثيراً من مسألة السلمية أ. عمار الثانية، لأنه من الممكن د. عبدالرحمن الحاج أن يتحدث لك عن الحالة السورية، وأنا أتصور أن السؤال الذي يجب أن نتوقف أمامه طويلاً هو الانتقال من السلم إلى العنف، بمعنى ما هي الحدود؟ أتصور أنها مسألة مهمة، كما أنه في أحيان كثيرة هنالك الانتقال أيضاً من مسألة الاجتماعي إلى السياسي كما حصل مع الحركة السلفية، فمسألة الانتقال واردة إلى حد كبير. أنا يهمني الكلام الذي أورده د. خليل، وأتصور أنه بالغ الأهمية و ألتقط منه ما أفهمه أو أتصوره، وهي مسألة أن هنالك أصوات لأسباب متعددة من الممكن في إطار سلطوي معرفي يتم تنحيتها و عدم وجودها، سواء على مستوى أصوات النساء وأصوات الأفراد ونتكلم دائماً عن الفكرة وعن التنظيم مع القيادات، لكن لا نتكلم عن الناس، أين هم الناس؟ نتكلم عن تنظيم الإخوان المسلمين يصل أحياناً إلى 700 ألف أو مليون أيّا كان في مصر مثلاً حسب ما كان يتحدثون، إذاً أين هؤلاء؟ فأحياناً يتم تنحية هذه الأصوات بشكل كبير جدًّا، بالإضافة إلى النساء أيضاً والشباب، وهذه أتصور أنها مسائل بالغة الأهمية.

أيضاً يجب أن نشير إلى فكرة وضع الظاهرة أيضاً في إطار المجتمع، لأننا أحياناً نأخذها ونفصلها كباحثين لنقوم بالتركيز عليها وهذا مفهوم طبعاً لنقوم بإنتاج علمي وبحثي، لكنه يجعلنا لا نرى الظواهر إن صح التعبير في سياقاتها الأكثر تعقيداً والأكثر تركيباً، بمعنى هل المدخل فيما يتعلق بالإسلاميين مثلاً هو مدخل متعلق بالحركات كالإسلام السياسي وغيره؟ أم ربما يكون المدخل الأساسي أن ننظر للمجتمع ويكون لدينا عنصر تركيز، هل ننظر إلى الحالة الدينية العامة بشكل أساسي؟ وهنا أطلع على وثيقة أنتجتها بعض الأطراف المسيحية فيها خطاب مدرك لهذه المسائل والأهم عندما قرأت الوثيقة أزلت الإسناد المسيحي الموجود في هذه الديباجات المسيحية، فحقيقةً لا يمكن أن تميز بينها وبين الحالة الإسلامية، وهذا الملفت في المسألة إلى حد كبير. وبالتالي نحن إزاء ظواهر مجتمعية متعدية بفواصل أو حدود، نحن الذين نرسم ملامحها كباحثين وفي بعض الأحيان لا يكون جزء من الواقع.

نقطة أخيرة متعلقة بـ أ.عمار وهي حول فكرة توظيف الإسلاميين، في العلاقات الخارجية وفي العلاقات الدولية توظيف الإسلاميين. في اليمن، خلال فترة من فترات العثمانية الجديدة والأتراك وتوظيفهم للأطراف الإسلامية، وبالتالي كأنه في مسألة العلاقات الدولية لغياب الاستراتيجية لغياب رؤية و لغياب أهداف واضحة يتحول لمسألة وكأن الإسلاميين -على حد تعبير أحد الباحثين- ينتظرون من يوظفهم في إطار استراتيجيته الخاصة.

آمال قرامي:

شكراً للمتداخلَين على ما قدماه من ملاحظات هامة، وسأتفاعل مع الورقة الخاصة بـ د. خليل..

ألا ترى معي أنها تكشف إلى حد ما واقع الأكاديمية العربية وواقع الجامعات في عديد البلدان على مستوى ما تنتجه وما تدرسه على مستوى المناهج؟ هذا السؤال الأول.

السؤال الثاني، متعلق بأننا نتابع على الأقل في العشرية الأخيرة موضة جديدة في الجامعات، بمعنى استسهال البحث في الحركات الإسلامية وخاصة ما يسمى بـ «الإسلام السياسي»، ولو قمنا بإحصاء لكل ما ينتج داخل الجامعات بقطع النظر عن الباحثين

المتخصصين سنرى كمًّا هائلاً من هذا الإنتاج. ولكن سؤالي، هل قمنا بتقييم ما أُنتج وما حُبّر و ما ظهر للسوق؟

فالمؤتمرات هي مسؤولة أيضاً ومن يشرف على تنظيمها، لأننا قلّما نجد محوراً يخصص للنقد الذاتي، للتقييم، للمراجعات إلى ما يسمى revisiting إعادة زيارة لمناهجنا في الحقيقة تكاد تكون مغيبة، هذا من جانب. الجانب الثاني أحببت أن تشير إلى قضية عندما تطرقت إلى مسألة «تبيئة» المصطلحات أو قضية الترجمة وهي مطروحة أيضاً اليوم؛ لأن الترجمات هي نفسها بين الرديء وبين الجيد وبين البيني، فهي تستحق منّا أيضاً وقفة تأمل لعلاج أو لتحليل ظاهرة الترجمة في هذا الحقل المعرفي الدقيق.

ثالثاً، أعتقد على مستوى المناهج ربما أخالفك الرأي، لا أتصور أن المنهج السائد هو التاريخي والوصفي، وإنما هناك أيضاً مقاربات أخرى ولكنها غير مرئية. أعتقد أن المنهج السوسيولوجي أفاد كثيراً لأنه درس مثلاً التفاعلية الاجتماعية، درس عملية مسار الأفراد عندما خاصة يتحولون من موقع إلى موقع آخر.

وأختم بالجانب الأخير، وهو مسألة حجب هذه الأصوات، اليوم نحن نتحدث عن مفهوم تعدد الأصوات، أحياناً الحركة أو الحزب هو الذي يغمط حق البعض في الظهور وفي الحديث والعلني للإعلام إلى غير ذلك، فهو يتحكم في مشهد المرئية، ولذلك هناك أصوات يشجع على ظهورها وهناك أصوات أخرى يحجبها، وهنا أتحدث من خلال خبرتي الشخصية عندما تطلب مقابلة مع عدد من المسؤولين أو الشخصيات القيادية، الحركة أو الحزب هو الذي يقترح عليك فقط اسمين للتداول معهما في الحوار في إجراء مقابلات، فهو من يتحكم في صورته وفي الأشخاص المؤهلين لأن الإجابة عن الأسئلة كما يريد أن تظهر.

وهنالك المسألة ليست رهن الباحث فقط، وإنما عملية البحث هي أيضاً تخضع لمنطق سُلط متعددة ولسياقات ولترويج صورة ما.

وإن كانت مسألة المشاعر هذه، أفضّل أن نستعمل دراسة الأهواء، والأهواء هي من الثقافة العربية القديمة لأن الأهواء فيها الغضب والفرح. عندما تتابع مسيرة الإخوان مثلاً هناك درجات في هذه الأهواء المعقدة التي صاحبتهم في حلهم وترحالهم.

أحمد شلاطة:

شكراً لكما أ. عمار و د. خليل على أوراقكما الممتعة، أنا متفق مع د. خليل في فكرة فوضى الحقل البحثي وهذا يعود لعدة أسباب منها الأزمة المعرفية وخاصةً في الوطن العربي ونحن مستهلِكون للمعرفة، هناك فارق بيننا وبين التطور العلمي الموجود، وهنالك أزمة اخرى في الترجمة واستخدامها وإعادة تكييفها مع المصطلحات على مواقع البحث التي نعمل بها. وهناك جزء آخر مرتبط بالتنظيمات الإسلامية نفسها؛ هي حريصة على تصدير صورة معينة لا يمكن أن نتجاوزها، والسبيل لتجاوز هذه الصور النمطية هو العمل الميداني، وهذه صعوبات كبيرة جدًّا، منها التنظيمات نفسها ترفض أو تتحفظ كثيراً على فكرة العمل الميداني، كما توجّه تهديدات شخصية للباحثين، وقد تعود إلى فكرة كل شخص حسب الدولة والنظام الموجود خلال الفترة التي يعمل فيها. كما أن هناك نقطة أخرى مرتبطة بالباحث نفسه، وهي أن بعض الباحثين يوجد بينهم أساتذة كبار لا يستطيعون القيام بالبحث الميداني، والعمل ميداني يحتاج سمات الشخصية مع جزء من تكوين علمي وتكوين معرفي وليس أي شخص يقدر عليها، لكن هذا هو الحل لتجاوز الكثير من الصور النمطية عن التنظيمات الدينية. فَهم التنظيمات الإسلامية مرتبط بفهم القاعدة من أسفل وليس فقط من أعلى، لأنه هناك تحولات كثيرة جدًّا على مدار العقد الأخير -على الأقل- الوسائط والأسماء للتنظيمات لا يُعلن عنها، هي حريصة على عدم تجاوز الأنماط التاريخية التي صدرتها وقامت فيها بإنتاج معرفي.

هناك جزء آخر مرتبط بالسياق السياسي وإدارة النظم السياسية المختلفة في الحالة الإسلامية، هناك جزء مرتبط بالعلاقات الدولية، في الغالب الإسلاميون مفعول بهم وليسوا فاعلين، وغير قادرين على تكوين موقف أو مشروع أو رؤية استراتيجية تتيح لهم التجاوب مع متغيرات دولية، وهذا مرتبط بجزء ذاتي المرتبط بالبنية الفكرية والمعرفية الخاصة بهم الغالبة عليهم أو على القطاعات المتحكمة في سير التنظيمات الغالبة عليها النصوصية دون الاهتمام بالمجال العام والعلاقات الدولية، وهي أزمة كبيرة جدًّا نراها في مصر ونراها في وتونس، واضحة جدًّا من غياب التصور الاستراتيجي للتنظيمات الإسلامية.

غيث القضاة:

شكراً جزيلاً للباحثين على الورقتين المهمتين ...

د. خليل، هل يُعقل بعد أكثر من عشرين عاماً من دراسات الحركات الإسلامية أنه مازال لدينا كما ذكرت فوضى مفاهيمية في تعريف «الإسلامي» أو في بعض التعريفات التي ذكرتها؟

وهل هذا سببه قصور أو نقص أو ضعف عند الباحثين في دراسة الحركات الإسلامية؟ أم سببه سيولة الحركات الإسلامية في مناهجها وطبيعة تعاملها مع الأحداث؟ أم سببه تعريفات الغرب المستمرة للإسلاميين؟ أم نحن نعقد الأمور أكثر مما هي معقدة؟

عشرون عاماً تكفي لوصف شيء وأن نتحدث عنه بدقة، بمعنى أننا قد نكون أحياناً نعقد الأمور.

أما ما يخص ورقة أ. عمار وشكراً لك على بحثك الجميل، وذكرت في حديثك بأن من أبرز التغييرات الدولية هو صعود التيارات اليمينية التي أدت إلى أحياناً تصنيف جماعات الإسلام السياسي كجماعات إرهابية، ألا تعتقد أن الأمر غير متعلق بوجود تيارات يمينية في الغرب أو في أمريكا؟ مثلاً ترامب كان يعادي العرق الإسباني والمكسيكي ويعادي كل شيء. أنا أعتقد مشكلة الغرب متعلقة بأنه اكتشف بعد الربيع العربي أن حركات الإسلام السياسي هي البديل الوحيد المقبول للحكم في حال سقوط أي نظام عربي، بمعنى بديل موجود والناس تقبله وله شعبية كبيرة، وبالتالي هذا الخوف الحقيقي أن الغرب غير متعلق إطلاقاً بصعود اليمين المتطرف ترمب أو غيره، وإن كان أحياناً يدعم قليلاً الأفكار، لكن أنا أعتقد أن الفكرة الرئيسية هي أن الغرب اكتشف أن الإسلام السياسي هو البديل الوحيد الرئيسي للأنظمة العربية في حال سقوطها.

حسن أبو هنية:

أشكر أ. عمار و د. خليل على الورقتين ...

أعتقد أنه على الرغم مما يبدو من تباعد إلا أنه يتقاطع، فعلاً لا يمكن دراسة هذه الحركات أو هذه الجماعات بدون هذه العلاقة بين العالمي والإقليمي والمحلي.

باعتقادي أنه في العالم العربي هنالك مشكلة في دراسة هذه الحركات بسبب الطبيعة السياسية الديكتاتورية والسلطوية، وكذلك في الغرب أعتقد أن هناك هيمنة، هناك هيمنة كما ذكر د. خليل من خلال الدراسات الجوهرانية الاستشراقية، وهذه لا يخلو منها باحث غربي، لأن الغرب في النهاية -وهذه مشكلة- يقارن هذه الحركات جميعاً سواء إسلام سياسي أم دعوي من منظور الثقافة المحلية، لأنه في النهاية كما يقول طلال الأسد هو هوية الإسلام نفسه، أن يتحول إلى بروتستانتية ليبرالية. ولذلك عندما يقارب الباحثون الغربيون أي شيء وهذه صعوبتنا نحن كباحثين بشكل كبير في التعامل مع الخارج، فهم معظمهم إن لم يكن كلهم مرتبطون بأجهزة استخبارية أو مراكز بحثية مرتبطة بالخارجية أو بالدول هذا شيء بديهي كلنا نعرفه، وهم لديهم رؤية وتصورات ثقافوية أو استشراقويّة، إما برنارد لويس الذي صنع لغة الإسلام السياسي أو هانتيغتون الذي صنع صيغة الصفقة والمبادلة الثقافوية. وبالتالي المُشكل إذا أردت مقاربة الإدماج الإعتدال، كيف يمكن إدماج الاعتدال؟

ما هو مفهوم الاعتدال؟ هو أن تكون ليبرالي، أن تقاربه في أن يصبح ليبراليًا. بتعليقي مؤخراً على الفضائيات جميعاً كانوا يسألونني كيف ستتحول طالبان؟ كنت أقول لهم دائماً لن تتحول إلى إمارة ليبرالية بالتأكيد إذا أردت من كل هذه الضغوطات أن تتحول إلى إمارة ليبرالية، فهو أمر غير ممكن، إذا كان هذا هو مقياس الاعتدال. وهذا ينعكس علينا كباحثين ربما، خاصةً الذي يعمل في الحقل - دعكم من الإسلام السياسي- الإسلام الأكثر جهاديّة الأكثر خطراً؛ لأنه كما في الدراسات النقدية المعروفة الحديثة التي بدأت تزدهر وأتمنى أن تزدهر أكثر، كـ باري بوزان وريتشارد جاكسون وغيره هي أصلاً كل هذه مرتبطة بهذه الأجهزة، وأنت بالتالي عليك أن تكون جزءًا من مكافحة التمرد، وأن تبدأ كتابك بالإدانة وليس بعملية الفهم، بمعنى لا يوجد هناك أي مجال لعملية الفهم، وبالطبع هذا يجعل الصعوبة في كيف ستدرس هذه الحركات وأنت ممنوع من مقابلتهم وممنوع أن تذهب إلى الميادين، فهو أمر كليشيهات. فالحقيقة أن الصعوبات جمة، وفي العالم العربي تسير الأمور مضاعفة، والباحثين العرب معظمهم حتى الجيدين منهم تجدهم في الغرب بمعنى هم يذهبوا إلى الغرب ويضطرون إلى الاندماج نوعاً ما، و يقتربوا من هذه المقاربات الغربية. الموجودون داخل العالم العربي يقومون بهذه الأبحاث، هذا أمر غاية التعقيد لأن معظمهم يصبحون صحفيين وأيضاً جزء كما قلت أحياناً عندما

دُعيت في إحدى المناسبات، قلت: أنت تريد مخبراً وليس خبيراً، تريد مباحثاً وليس باحثاً، فهذه هي المعضلة الكبرى.

عندما ترى الواقع الفرنسي مثلاً ربما هنالك جيل جديد، وهناك ثلاث أقطاب رموز، جيل كيبيل هو أقرب إلى المنهج التاريخي و الاستشراقي، وهناك أوليفييه روا وهو أقرب إلى التحليل السوسيولوجي، وهناك نهج آخر يقوده فرانسوا بورغا والمتعلقة بما بعد الكولونيالية، هذه مقاربات جيدة، وإن كان هناك أجيال جديدة مثلاً تلاميذ جيل كيبيل كـ توماس هيغامار هو استخدم دانتيلا لابورتا في الحركات الاجتماعية المهزومة وكيف تتحول إلى جهاديّة، واستخدم لوند مثلاً في الدراسة في سوريا إلى العلويين، وهنالك جيل ستيفن لكر استخدم مدخل فيبري. هناك أشياء ومقاربات جيدة، بدأت تظهر حديثاً لأننا نريد أن نعرف كما في أمريكا الظاهرة كان مهيمن عليها الاستشراق وتحديداً برنارد لويس وبعد الثورة الإيرانية وبالتالي لا يوجد دراسات، وحتى عن الإسلام ضعيف جدًّا، ولما حدثت هذه الدراسات بدأ جيل جديد، ومثلما قلنا كوينتن كان أول من درس بعد الجيل التقليدي وهو تلميذ لجون أسبوزيتو.

لكن نحن في العالم العربي مشكلتنا أننا نتحايل ، بمعنى عندما نكتب كتاباً معيناً أنا والصديق محمد أبو رمان يكون هدفنا فقط نتحايل كيف نوصل فكرة معينة وكيف نصيغها.

فما أقصده أنه بالفعل العالم العربي و الباحثون العرب بالذات المقيمين عليهم عبء كبير، وحتى المؤسسات هنالك بعض الكتب لا يستطيعون طبعاتها كما حدث مع الكاتب كونراد حول الإخوان المسلمين تخشى المؤسسات من طباعته بالعربية وفقط صدر بالإنجليزية والألمانية.

محمد أبو رمان:

شكراً أ. عمار على مشاركتك بورقة قيّمة، و شكراً جزيلاً د. خليل رغم أنك نسفت كل العمل السابق في ورقتك المهمة جدًّا ..

أنا سأترك ورقة أ. عمار لأنها بحاجة إلى نقاش واسع كثير، لكن في الحقيقة كوننا في الجلسة النهائية وفي الملاحظات الختامية، و سأركز قليلاً على ما جاء في حديث د. خليل

المهم جدًّا، وأعتقد أنه مناسب للبدء بتصور جديد، وبالطبع ليس فقط د. خليل ، بل كل الذين شاركوا بتقديم ملاحظاتهم.

أنا أعتقد فقط أننا نريد أن نعرف أن لدينا إشكالية باحثين وإشكالية حقل وإشكالية ظاهرة، هنالك إشكالية الباحث كما طرحها أبو هنية بشكل معمق في مداخلته وطرحها د. خليل وطرحها الآخرون، لأن كثيراً من الباحثين عندما يتعامل مع ظاهرة هذه الظاهرة فيها متداخلة الأبعاد الأمنية مع السياسية مع الإستراتيجية وظاهرة متحركة وبالتالي عملية الانحياز وعملية الحياد أو الموضوعية هي أسئلة مهمة، عملية الأمن الشخصي التي طرحها د. أحمد شلاطة أيضاً قضية مهمة، أنا حتى الآن بسبب كتابي «أنا سلفي» في كل جلسة أحضرها ويتواجد فيها مسؤولون وسياسيون أدخل لأقسم أنني لست سلفيًّا، لأنهم ليسوا قادرين على التمييز ما بين البعد الأكاديمي والبعد الواقعي. كتاب «تنظيم الدولة و الأزمة السنية والصراع على الجهادية العالمية» اتُهمنا فيه أنا وحسن بانتمائنا لداعش، فقط لأنك تحاول أن تتناول الظاهرة من منظور موضوعي، ومن الجيد أن كتاب «أسرار الطريق الصوفي» أبعد عنّا هذه المشكلة قليلاً. لكن المهم في الموضوع هو أن لدينا مشكلة كبيرة تقع على إشكالية الباحث، الباحث في الحركات الإسلامية ليس في مأمن، وهنالك أولاً مواقف أيديولوجية، هنالك أجندات سياسية، هنالك حالة تجعل الباحثين حتى المؤيدين للحركات الإسلامية هناك prejudgment أحكام مسبقة لديهم بمعنى هو متعاطف مسبقاً أو هو معادٍ مسبقاً، وبالتالي هذه أزمة.

ما طرحه د. خليل أنا أتفق معه، أعتقد أننا بعد عشرين سنة كما قال من الدراسة والبحث في الحركة نحن كلنا كباحثين في الحركات الإسلامية مندمجين جدًّا في جانب البحث العملي بدون أن ندرس جيداً الأطر النظرية والمنهجية والأدوات وتحديد الحقل وتعريف الحقل. أعتقد آن الأوان أن يكون هناك جيل من الباحثين العرب تحديداً يقف عند هذه القضايا التي طرحها د. خليل، وما طرحته د. هبه بحاجة إلى تفصيل، المنهج التاريخي أو المنهج التحليلي للخطاب والمنهج الأيديولوجي أو ما يسمى بالمنهج الوصفي أو حتى المنهج الذي طرحته د. آمال المنهج الذي نحن أنا وحسن ذهبنا في الآونة الأخيرة باتجاه المنهج السوسيولوجي في دراسة الحركات الإسلامية أو علم النفس الاجتماعي في كتاب «أنا سلفي» والعديد من الكتب، لكن أنا بوجهة نظري أننا بحاجة لنقوم بمسح

وتخطيط mapping للحقل البحثي ونعيد تعريف الحقل البحثي بدلاً من القول «الحقل العلمي» لنقل «حقل بحثي»، وندرس المناهج ونحدد المداخل المنهجية.

إذاً نحن بحاجة اليوم في الحد الأدنى إلى العودة إلى revisiting إعادة زيارة بحاجة اليوم إلى العودة إلى كتابة كتاب مقدمة في دراسة الحركات الإسلامية، وهذا الكتاب يدخل في دراسة المفاهيم والمنهج والتعريفات المستويات والحقل، أنا أدعو إلى الجهد الجماعي، والجهد الجماعي المقصود هنا ليس كل شخص يكتب فصل من الكتاب فقط، بل حوار عميق في الأدوات البحثية والأدوات المنهجية وفي المناهج وفي المفاهيم وفي الإشكاليات وفي الصعوبات حتى نصل إلى كثير من الأمور التي نستطيع من خلالها الوصول إلى تقديم، أنا رأيت بعض الجامعات وأنا شخصيًّا درست مساق الإسلام السياسي في بعض الكليات، و حتى في تركيا يدرّس هذا المساق، هنالك قصور شديد في بناء المنهجية، في التعريف في المفاهيم و في كل هذه الجوانب. أعتقد آن الأوان أن تكون مساهمتنا كباحثين عرب مساهمة نظرية بالإضافة إلى منهجية نظرية بالإضافة إلى المساهمة الواقعية.

- تعقيب الباحثين المشاركين على تعقيبات الباحثين الحضور:

عمّار الفايد:

شكراً جزيلاً لكل الأساتذة الذين أضافوا محاور جديدة إلى الورقة، وربما نقحوا حتى بعض الأفكار التي وردت فيها ..

أنا سأبدأ من عند أ. هشام جعفر وهو يتساءل، هل القوى الإسلامية قدمت رؤىً مختلفة أو مضمون مختلف عن الصراع في المنطقة كما هو يسميه الصراع على «روح الإسلام»؟ حقيقةً إن القوى الإسلامية، وهذا جزء مرتبط بالملاحظة المتعلقة بتوظيف الإسلاميين، افتقدت القوى الإسلامية -وأنا أتحدث تحديداً عن القوى الإسلامية المحسوبة على جماعة الإخوان المسلمين والتي هي أساساً موضوع الورقة- إلى تقدير ما معنى الربيع العربي؟ الربيع العربي هو نقطة فاصلة أن هذه المنطقة وصلت إلى حالة من عدم الإجماع، بمعنى هناك حالة عدم إجماع أيديولوجي عام في المنطقة، كيف تحيا هذه الشعوب بالإسلام؟ ما هو موقع الشريعة؟ أو ما هو موقع الإسلام في الحياة العامة؟ ما هو موقع المجتمع مقابل الدولة؟ هذا سؤال عام جدًّا ارتبط أصلاً بنشاط الحركة الإسلامية منذ حسن البنا وحتى ما قبل حسن البنا، لكن القوى الإسلامية أُغرقت في قضايا السياسة اليومية، وبالتالي بشكل عام جاءت استجابتها مرتبطة بالإجابة على تساؤلات اليوم دون أي نظر إلى الأبعاد الاستراتيجية أو إلى المستقبل أو إلى جوهر السؤال. أنا عملت في الماجستير قرابة ثلاث سنين على سؤال واحد، كيف يتخيل الإخوان المسلمون في مصر الدولة الإسلامية؟ حقيقةً تصل في النهاية أن ما قدموه على مستوى التنظير أو على مستوى الممارسة من خلال برنامج الحزب أو من خلال الدستور الذي كانوا طرفاً رئيسيًّا في تشكيله، أنه لا فرق حقيقي بين تصور الإخوان للدولة وموقعها من المجتمع ودور الفرد ودور المجتمع المدني وبين أي حزب آخر، وهذا ينطبق على كل شيء، بمعنى هي ليست فقط مسألة أنهم كانوا متحالفين مع توجهات نيوليبرالية وما إلى ذلك، بل بشكل عام هم يفتقرون إلى تصور مفارق لما هو سائد عربيًّا على على المستوى السياسي.

المعنى الآخر للربيع العربي الذي هم في غفلة عنه، وهو أن هذه المنطقة في حالة تشرذم سياسي، كما روبرت كابلان يقول إن تاريخ الشرق الأوسط خلال الـ 100 سنة

الأخيرة هو يمكن تلخيصه في جملة واحدة «أن الشرق الأوسط فشل في الإجابة على سؤال انهيار الإمبراطورية العثمانية»، فنحن في منطقة جيوسياسيًّا مشتتة مشرذمة، وبالتالي القوى الإسلامية ليس لديها تصور واضح لمستقبل المنطقة جيوسياسيًّا، هم لا ينظرون إلى تركيا كحليف أو كعدو، ولا يعرفون موقع إيران، وبالتالي هم دائماً في حالة رد فعل، وبالتالي قابلون للتوظيف، لا يوجد تصور واضح لما يجب أن تكون عليه المنطقة سياسيًّا، وحول علاقاتها بالمجتمع الدولي وحول دور القوى الإقليمية كيف يجب أن يكون، وبالتالي هم دائماً في حالة رد فعل أو في حالة الإجابة على السياق.

آخر نقطة وهي متعلقة بموضوع السلمية، أنا ركزت بشكل أساسي على موقف القوى الإسلامية، بمعنى موقف التنظيمات وموقف الأحزاب. إذا نزلنا إلى وحدة تحليل أخرى، كما قال د. خليل فرض نفسه وخياراته الخاصة بالتأكيد سنجد شيئاً آخر تماماً، لكن على المستوى الرسمي في القوى الإسلامية في المنطقة وبالتأكيد الحالة السورية هي استثناء في كل شيء منذ ما قبل الربيع العربي، لكن بشكل عام هم حسموا هذا الأمر، موقف الإخوان في الموقف الرسمي، موقف الجماعة موقف التنظيم كان حاسماً في هذا الأمر، رغم أن هناك خيارات أخرى، وهنالك أفراد اتجهوا إلى حسم ذلك عبر لواء الثورة أو حتى إلى تنظيم داعش، لكن في النهاية التيار الرئيسي غير قادر على تخيل نفسه في هذه المساحة، هم بحكم التعريف تنظيم مدني، تنظيم اجتماعي تربوي، وبالتالي إجراء هذا التحول يحتاج إلى قيادة قادرة على هذا النوع من التحول، وهذا شيء غير موجود.

حول سؤال أ. غيث، حقيقةً أنا قد أختلف جزئيًّا في إن الغرب اكتشف أن الإسلاميين هم البديل الوحيد وبالتالي هو غير راغب في التعامل معهم، أنا أزعم أن هذا لا ينطبق على الحالة المصرية مثلاً التي كان الغرب منفتح على الحالة، وكان مستعداً للتعامل مع د. محمد مرسي -رحمه الله- وكان متقبلاً لفكرة أن الإخوان أصبحوا طرفاً رئيسيًّا في العملية السياسية، ولكن القوى الإقليمية نفسها هي التي غيرت هذا التوازن. صعود التيارات اليمينية هو ليس فقط في فترة ترمب، هذا شيء تاريخي في بريطانيا منذ أن كانوا هم قوة احتلال في الشرق الأوسط، بعد ذلك الولايات المتحدة في حالة جدل، هل الإخوان المسلمون هم طرف إسلامي يمكن التعامل معه أم أنهم أعداء للحضارة الغربية وبالتالي يجب قمعهم أو إقصاؤهم؟ هذه دائماً تكون في حالة مد وجزر، وتيارات

أكاديمية وأشخاص يكتبون وأشخاص في الإدارة لكن لم تكن في حالة أن رئيس الولايات المتحدة ووزير الخارجية وقادة CIA هم جميعاً بشكل مفاجئ من هذا التيار الذي ينظر إلى الإسلام السياسي كله أو الحركات الإسلامية كلها كحركات راديكالية يجب إقصاؤها بالتزامن مع وجود إجراءات فعليّة، النمسا مثلاً هي بالفعل حظرت جماعة الإخوان المسلمين، ألمانيا بالفعل حظرت رموز و شعارات جماعة الإخوان المسلمين، فهناك إجراءات نتيجة الضغوط الداخلية من الحركات اليمينية ونتيجة ضغوط إقليمية من دول إقليمية لها نفوذ في هذه الحكومات الغربية تحاول أن تقول لها إن الإخوان إرهابيون أو أنهم حزب متطرف، وإلى غير ذلك.

خليل العناني:

أشكر كل الزملاء والزميلات على المداخلات القيّمة جدًّا والتي تمثل الهدف الرئيسي من هذا النقاش في أن نفكر سويًّا كمجتمع من الباحثين العرب مختص أو مهتم بهذه الظاهرة..

سأبدأ بملاحظة د. أبو اللوز في ملاحظته المهمة، وأنا متفق معك في أن المنهج الوصفي مهم، لكنه كما يُقال «شرط مهم لكنه لا يكفي»، بمعنى نحن بحاجة لنكمل عليه بشكل أو بآخر، أو على الأقل بحاجة لأشكال الموضوع، الوصف هو الحد الأدنى لأي عمل بحثي، لكن المهم هو أن يتم الانتقال إلى مسألة التفسير، مثلاً من السهل جدًّا أصف جماعة أنها جماعة محافظة أو معتدلة في حال اتفقنا ماذا نعني بالمحافظية والاعتدال وتجاوزنا ذلك أو مثلًا جماعة متطرفة أو متشددة هذا هو الوصف، لكن التحدي كيف نفسر أسباب هذه المحافظية أو هذا الاعتدال أو هذا التشدد أو هذا التطرف، وهذه هي فكرة أننا ننتقل من المستوى الوصفي إلى المستوى التفسيري والتحليلي ربما التنبؤ أيضاً لكنه صعب بشكل عام في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأنا أتفق معك في أننا بحاجة أن نخلق مجتمعاً من الباحثين هو من يبني على الجزء الوصفي، والجزء الوصفي مهم باعتباره أول خطوة لكنه لا يكفي فنحن بحاجة لاشتغال آخر من قبل مجتمع الباحثين خاصة في العالم العربي حول هذه المسألة.

د. هبه رؤوف كالعادة ملاحظاتها قيّمة جدًّا، وهي تفضلت بفكرة نظرية التعقيد و

هي فعلاً نظرية بحد ذاتها بحاجة إلى تفكيك وفهم، لكن أنا أتفق معها في نقطة مهمة جدًّا وأشار إليها أ. هشام وهي فكرة «تبيئة» الحالات الإسلامية في واقعها الاجتماعي والثقافي والحضاري بالأساس، بمعنى الجزء السياسي مهم ، لكن أنا ألاحظ أننا كباحثين مستنزفين في البعد السياسي لهذه الحركات والتركيز الأكبر من شغلنا البحثي على البعد السياسي وهو مهم، ولكن هنالك جذور أخرى مرتبطة بسياقات أوسع من البعد السياسي في موضوعات الاشتباك مع السلطة أو الاشتباك مع العملية السياسية، في أن جزءاً متعلقاً بهذه الحركات تمثل بشكل أو بآخر قطاعا مجتمعيًّا معيناً بكل ما يحمله القطاع من أفكار وعادات وتقاليد وقيم وكل هذه المسائل، وسأعطي مثالاً واحداً ، عندما أصدرت جماعة الإخوان المسلمين في 2007 مشروعاً مبدئيًّا لإنشاء حزب سياسي، وهذا الحزب كان فيه مشكلات كثيرة جدًّا وسأذكر مثالاً منه متعلق بعدم أحقية المرأة والأقباط في تولي منصب رئاسة الجمهورية، هذا كان بالنسبة لنا كباحثين (مثقفين) صادماً في مصر تحديداً، فكان هنالك نقاش كثير جدًّا، أنا التقيت بالأستاذ مهدي عاكف في إطار عمل بحثي وسألته عن هذه النقطة تحديداً، نحن في الفقه لدينا مروحة واسعة من الخيارات لا تشترط بالضرورة أن يكون هناك شخص كي يكون رئيساً فنحن لا نتكلم عن ولاية عامة ولا عن ولاية صغرى نحن نتكلم عن الدولة وليس الخلافة الإسلامية، وبالتالي أن يكون المتولي شرط الذكورة أو أن يكون مسلماً، فلماذا تضيقوا السعة؟ لماذا تختار خياراً فقهيًّا ولديك خيار فقهي آخر أكثر انفتاحاً وأكثر مرونة؟ فأجاب أنه في حال أخذ خياراً فقهيًّا آخر، ستكون لدينا مشكلتين، المشكلة الأولى وهي أن قواعد الجماعة قواعد محافظة فستكون هنالك مشكلة داخل الجماعة، المشكلة الأخرى وهي أن المجتمع المصري محافظ، ولو تخيلنا مثلاً رشحنا امرأة للسلطة هل تعتقد أنها ستكسب الانتخابات في ظل مجتمع محافظ جدًّا لديه نظرة معينة عن المرأة؟ هو رد ذكي وواقعي، لكنه أيضاً رد بالنسبة لي إشكالي لأن حركة الإخوان المسلمين تدّعي أنها حركة طليعية vanguard movement تعني أنها تقود المجتمع باتجاه التغيير. أنت هنا لا تقود المجتمع، أنت تختبئ خلف المجتمع تحت حجة أنه مجتمع محافظ، وفي النهاية هذا موقفي كباحث فموقفك كشخص يقود حركة مئات الآلاف قد يكون موقف متفهم في إطار واقع مجتمعي معين.

حول سؤال غيث القضاة هل نحن بعد عشرين سنة لم نصل إلى تعريف؟ نعم بالطبع للأسف الشديد ولن نصل، لأنها ظاهرة متحركة جدًّا، ظاهرة تخضع لتقييمات ذاتية جدًّا وأبو رمان وأبو هنية تكلما عن مسألة التأثير الغربي علينا كباحثين حول استحضارنا في بعض الأوقات مفاهيم قد تكون غير مناسبة للحالة الإسلامية، فنحن بحاجة إلى أن يكون لدينا شك «أنا أشك، إذاً أنا موجود» الشك في المسألة قد يؤدي إلى نوع من اليقين ونوع من المعرفة، على الأقل معرفة على أساس صلب، وليس فقط مجرد معرفة هشة من الممكن أن تسقط مع أي تحولات فكرية. وبالتالي، اتفق جدًّا على فكرة تاريخ الأفكار، وهي أنني حتى أتتبع مسار حركة سياسية معينة لا أكتفي فقط بالنظر في السلوك السياسي، لكن الفكرة نفسها من أين أتت؟ فكرة الخلافة الإسلامية من أين أتت؟ هل الخلافة الإسلامية كما يقول حسن البنا شعيرة إسلامية؟ أم أنها كانت ضرورة تاريخية بشكل أو بآخر وأن الواقع تجاوزها بشكل أو بآخر؟ ففكرة تاريخ الأفكار هي فكرة مهمة جدًّا تلك الأفكار أعتقد أننا باحجة إلى أن نشتغل عليها.

ملاحظات أ. هشام جميعها ممتازة، وأنا أؤكد على فكرة الصوت المهمش marginalized voice داخل الإخوان و داخل الحركة الإسلامية، لدينا كتل كاملة مهمشة تماماً لأسباب تنظيمية أو لأسباب ثقافية أو اجتماعية أو لأسباب براغماتية. هذه الكتل الآن أصبحت متحدثة وأصبحت تتمرد على الواقع الذي كان مفروضاً عليها، على سبيل المثال جماعة الإخوان المسلمين في مصر الآن بعد الانقلاب تحديداً، الذي يقود النشاطية الإخوانية اليوم هن النساء، بالطبع تعود لأسباب متعلقة بالقمع الأمني الشديد، متعلقة باعتقال كثير من الصف الأول والثاني والثالث داخل الجماعة، أصبح دور المرأة في الجماعة قويًّا جدًّا. السؤال، هل سيقمن النساء بالتفاوض على وضعهن داخل التنظيم بناء على دورهن بمعنى يدخلن في مفاوضات bargain مع القيادة في وجوب أن يكون لهن تمثيل داخل الأطر التنظيمية للجماعة؟ تستغرب جدًّا أن حركة الإخوان المسلمين في مجلس الشورى العام يضم 18 عضواً لا يوجد بينهم امرأة، مكتب الإرشاد يضم 16 عضواً بالانتخاب و 5 بالتعيين لا يضم امرأة، شيء عجيب وغريب. كذلك الأمر مع الشباب، الشباب عند الإخوان المسلمين كالشباب في الدولة المصرية أعمارهم فوق الخمسين ليس في الدولة المصرية من هو دون الخمسين، والآن أصبحوا يدفعون ثمن كثير من الخيارات السياسية للقادة أنفسهم. وهناك حديث كثير حول

شرعية القادة التاريخية للإخوان المسلمين في ظل ما يحدث مع الجماعة الآن. كباحثين نحن بحاجة فعلاً محتاجين أن يكون لدينا قدرة على تفكيك هذه الأصوات أو فهم هذه الأصوات المهمشة.

وهنا تأتي أهمية سؤال د. أحمد شلاطة حول القيود على الباحث، القيود الأمنية والسياسية موجودة ولكن هنالك القيود الذاتيّة، في أن تخشى الدخول بمساحة سياسية لأنك تخشى أن يوصمك المجتمع بوصم معين (الوصم الاجتماعي)، أنك أنت أصبحت متعاطف مع الإسلاميين، أبو رمان تحول من شخص سلفي إلى داعشي إلى صوفي ولا نعلم إلى أين سيتحول! فهنالك مشكلة لدينا في تصورات المجتمع الواسع لنا كباحثين في هذا المجال، أنك يجب أن يكون لديك انتماء إسلامي، أو أنك على الطرف الآخر معادٍ لهم تماماً، وهذه كانت مشكلتي كباحث في الإخوان المسلمين بعد 14 عاماً لم أجد كتابات موضوعية عن الإخوان المسلمين إما كتابات تقوم بإطراء كـ مذكرات جماعة الإخوان المسلمين عن نفسها وهذا نعم مصدر مهم لكنها very subjective متحيزة للغاية لا تعطيني صورة واقعية عن جماعة الإخوان المسملين، في المقابل كتابات تنطلق من خصومة أو كراهية سياسية أو خصومة أيديولوجية ، كـ رفعت السعيد وعبدالعظيم رمضان وغيرهم، فمن الصعب أن تجد نوعاً من التوازن، أنا كباحث أريد أن أفهم أنا غير مهتم بالصراع السياسي، أنا أحاول أخذ خطوة من الصراع السياسي لكي أفهم كباحث ما هي هذه الجماعة؟ فكانت هناك مشكلة فكرة الصوابية السياسية، أن أُوصف بأنّي متعاطف فلن أدخل مساحة معينة أو أوصف بالطائفية فلن أتكلم عن ذلك الموضوع، هذه صوابية سياسية وقيد ذاتي يجب أن نتخلص منه على الأقل نفسيًّا حتى يكون لدينا قدر من التصالح مع الذات في التعامل مع هذه الظاهرة، أنا لست مهتماً بالتصنيفات التي توضع لي كباحث، أنا لدي ظاهرة أريد أن أفهمها واجتهد في فهمها و لا أدّعي أنّي فهمتها بشكل كامل.

بما يتعلق بحديث د.آمال المهم جدًّا بصراحة، كلامك في صلب الموضوع، نحن عندما نتكلم عن مشكلات في المنهج والنظرية فهو يعكس واقعاً أكاديميًّا وعلماً معيناً، وأنا أُشفق على الباحثين العرب في هذه المسألة، وأنا من الباحثين العرب لكن استطعنا أن نحظى بقدر من التعليم في الخارج وبالتالي نتوسع أكثر في الظاهرة، مثلاً أبو رمان

وأبو هنية و أحمد شلاطة يبذلون مجهوداً جباراً ليصلوا بنتائج مميزة عن الحركات الإسلامية رغم الواقع الذي نعيشه، ولذلك هنالك تحدّ كبير في أن نقوم بعملية تكوين معرفي للباحثين العرب من خلال أحدث الوسائل المنهجية وأحدث المناهج البحثية، نحن للأسف الشديد عندما ندخل إلى الجامعات العربية لتدريس مثلاً مناهج البحث تجد التحليلات الكلاسيكية والوضعية ولايوجد عمل بحثي الذي نتخيله، وبالطبع لأنه مرتبط بالحرية السياسية أيضاً، أنا لا أريد أن أضع المشكلات كلها على عاتق الباحثين العرب، هناك سياق سياسي واجتماعي يعملون فيه، فأنا أُشفق على الزملاء الباحثين العرب، وطبعاً أنا أشفق على نفسي أكثر لأني بعيد، هم أكثر فهماً مني للوضع، أنا بالفعل ليس لدي حاسية الواقع العربي حتى الآن أنا التمس فيه وأنا أعيش خارج مصر أنا أجتهد، فهم يرون الواقع أكثر مما نرى نحن، ولكن لديهم أيضاً قيوداً مجتمعية وسياسية وأمنية تمعنهم من أن يشتبكوا مع هذه الظاهرة ويشرحون لنا ويفهموننا عن ماذا يحدث تحديداً. أتفق معكِ في فكرة المنهج السوسيولوجي وأنا عندما تحدثت لم آت على النزعات المصغرة mini tendencies، أنا متفق معك إن المنهج السوسيولوجي خاصةً كتابات أوليفييه روا و فرانسوا بورغا، وكما قال أبو هنية ستيفان لاكروا وآخرين يعملون في المنهج السوسيولوجي وهو يشكل أكثر تعقيداً دون النظر بسطحية إلى المسألة.

أنا كلمة «الأهواء» لم أفهمها، في السياق المصري معناها سلبي، ولكن أنا أظن أنك تقصدين المشاعر ودورها في تفسير السلوك السياسي والاجتماعي للحركات الإسلامية وهذا مهم جدًّا فيما أقوله وهو مرتبط بكلام عمّار، وهي أنني كي أفهم تحولات ظاهرة معينة من الصعب أن أنظر إليها من أعلى بل بحاجة أن أنظر إليها من أسفل، في النهاية هؤلاء عبارة عن أفراد لديهم مشاعر وعواطف شخصية، وسأعطيكم بعض الأمثلة ... التقيت بناشط سياسي من أصل إخواني ولكن هو ليس إخوانيًّا على الإطلاق، بل كان ينتمي لحركة 6 أبريل ، قتل أخاه في ميدان رابعة العدوية وحمله على يديه، وكانت لديه حالة صدمة trauma وهذه يجب أن نلتفت إليها والتي هي حالة المشكلات النفسية التي تأتي بعد الصدمات السياسية وتأثيرها على تحولات الفكر، قال لي أنه لو كان لديه سلاح كان سيستخدمه ضد الجيش والشرطة بعد هذه الواقعة -مقتل أخيه- رغم أنه على العكس تماماً من الإسلاميين؛ فالجزء الشخصي بحاجة للتحليل كي أفهمه. هنالك فتاة -رحمها الله- تُدعى زينب المهدي، كانت تابعة للإخوان المسلمين إلى حين ثورة يناير،

وبعد ذلك انفصلت عنهم وخلعت الحجاب ثم بعد ذلك للأسف الشديد انتحرت. هذه تحولات، شباب الحركة الإسلامية عاشوا حالة من الإضطراب، مر عليهم ثورة وانقلاب ومذابح ومنافي ومشكلات كبيرة جدًّاً، لذلك يجب وضع مستوى متوسط من التحليل intermediate level of analysis كي أفهم سلوكهم السياسي حتى لا أعطي تقييماً غير دقيق. وأيضاً قمت بإجراء مقابلات مع زوجات المعتقلين السياسيين من الإخوان المسلمين المتواجدين حاليًّا في السجون المصري، التقيت صدفةً بشابة مصريّة عُقد قرانها ولم تدخل بعد وزوجها حُكم عليه بالمؤبد منذ عام 2015، أي أنه إن كان سيخرج فسيخرج في عام 2040، وعائلة الشابة تطلب منها فض الخطوبة وهي تجيب: لا، لن أخونه .. سأظل على العهد معه. هذه الحالة كيف أفسرها؟ وكيف سأفهم التركيبة النفسية دون معايشة و دون دراسة اثنوغرافية وبدون تواجد انثروبولوجي مع الناس كي أفهمهم وأفهم مشاعرهم، فالموضوع أعقد مما نتصور بكثير.

د. أبو رمان تكلم كلاماً مهماً جدًّا، وأنا أتفق معك في إشكالية الباحثين وإشكالية الحقل وأعتقد أن جزءاً رئيسيًّا من نقاشاتنا لهذا اليوم أن نطور تقاليد بحثية مما قلناه نحن جميعاً، بمعنى أن نكوّن مدرسة بحثيّة، أو تيار بحثي عربي في هذه الظاهرة تحديداً لأنها في الواقع تُظلم كثيراً من الباحثين العرب والباحثين الأجانب، ونحن ليس لدينا عذر في عدم فهمنا بشكل جيد لهذه الظاهرة، لدينا التكوين البحثي الجيد والقدرات البحثية الجيدة وإمكانية إعداد البحوث بشكل جيد ... شكراً لكم.

الباحثون المشاركون والباحثون الحضور

• **محمد أبو رمان:** وزير الشباب والثقافة الأردني السابق، باحث أول في معهد السياسة والمجتمع، وباحث متخصص في الفكر السياسي والحركات الإسلامية بمركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية. حاصل على درجة الدكتوراه في فلسفة النظرية السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة. كاتب في صحيفة العربي الجديد، ولديه العديد من الكتب والمنشورات، منها بالاشتراك مع حسن أبو هنية كتاب «الحل الإسلامي في الأردن، الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن»، وبالاشتراك أيضاً «تنظيم الدولة الإسلامية: الأزمة السنية والصراع على الجهادية العالمية»، وبالاشتراك كذلك كتاب «عاشقات الشهادة: النسوية الجهادية من القاعدة إلى الدولة الإسلامية»، وصدر مؤخراً بالاشتراك أيضاً كتاب «تنظيم حرّاس الدين: صعود القاعدة وأفولها في المشرق العربي». وبالاشتراك مع د. موسى شتيوي كتاب «سوسيولوجيا الإرهاب والتطرف في الأردن»، وبالاشتراك مع د. نيفين بندقجي كتاب «من الخلافة الإسلامية إلى الدولة المدنيّة: الإسلاميون الشباب في الأردن وتحولات الربيع العربي». ولديه أيضاً كتاب «الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر»، وكتاب «السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية»، وكتاب «الصراع على السلفية»، وكتاب «بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا»، وكتاب «أسرار الطريق الصوفي» وغيرها.

• **حسن أبو هنية:** باحث في شؤون الحركات الإسلامية، باحث مشارك في معهد السياسة والمجتمع، له العديد من المنشورات والإصدارات منها: «المرأة والسياسة من منظور الحركات الإسلامية في الأردن»، مؤلف مشارك في «السلفية الجهادية في الأردن بعد مقتل الزرقاوي: مقاربة الهوية، أزمة القيادة، ضبابية الرؤية»، وبالاشتراك أيضاً كتاب «السلفية المحافظة: استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة»، و «الطرق الصوفية دروب الله الروحية: التكيف والتجديد في سياق التحديث»، وبالاشتراك كتاب «الحل الإسلامي في الأردن، الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن»، وبالاشتراك كتاب «تنظيم الدولة الإسلامية: الأزمة السنية والصراع على

الجهادية العالمية»، وبالاشتراك كتاب «عاشقات الشهادة: النسوية الجهادية من القاعدة إلى الدولة الإسلامية»، وبالاشتراك أيضاً كتاب: «تنظيم حرّاس الدين: صعود القاعدة وأفولها في المشرق العربي»

• **عبد الحكيم أبو اللوز:** دكتوراه في العلوم السياسية. و أستاذ باحث بجامعة ابن زهر بأكادير في المغرب. باحث في الحركات السلفية ومهتم بقضايا الدين والتدين في المغرب العربي. من مؤلفاته: الحركات السلفية في المغرب الصادر في طبعتين 2009 و 2013 عن مركز دراسات الوحدة العربية.

• **صلاح الدين الجورشي:** مفكر وأكاديمي تونسي، يعد أحد منظري التيار الإسلامي التقدمي في تونس، عضو مؤسس لمنتدى الجاحظ. رئيس تحرير صحيفة «الرأي العام» الإلكترونية، وخبير في الحركات الإسلامية وقضايا المجتمع المدني. منسق لجنة البحوث والدراسات بالشبكة العربية للمنظمات غير الحكومية للتنمية. وقد نشرت له العديد من المقالات والدراسات في عديد من المجلات والمراكز البحثية والصحف الدولية والمحلية.

• **أحمد زغلول شلاطة:** باحث متخصص في شؤون الحركات الإٍسلامية، حاصل على دراسات عليا في العلوم السياسية والعلاقات الدّولية. صدر له: الحالة السّلفيّة المعاصرة في مصر (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2016،2011)، الإسلاميون والثورة (القاهرة: أوراق للنشر والتوزيع،2012)، الدعوة السّلفيّة السّكندرية: مسارات التنظيم ومآلات السياسة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، الإسلاميون في السّلطة: تجربة الإخوان المسلمين في مصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017)، الأقليات الدينية في مصر: مأزق الهويات الفرعية وتحديات الاندماج (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2021).

عبد الرحمن الحاج: أستاذ بجامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية (تركيا)، مدير مؤسسة الذاكرة السورية، باحث متخصص في دراسات الجماعات الإسلامية والحركات الدينية، تتركز أعماله على العلاقة بين السياسة والدين والمجتمع، له عدة مؤلفات: «البعث الشيعي في سوريا: 1919-2007»، (ط2، 2017)، و «الدولة والجماعة: التطلعات

السياسية للجماعات الدينية في سوريا (2000-2010) (2011)، والخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم» (2012)، والعديد من الأبحاث المنشورة في دوريات علمية وكتب مشتركة.

• **شفيق شقير:** باحث في مركز الجزيرة للدراسات، متخصص في شؤون المشرق العربي، والحركات الإسلامية. حاصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية (فرع القانون والفقه وأصوله). تغطي اهتماماته البحثية الأزمات الداخلية في المشرق العربي والنزاع العربي - الإسرائيلي، وكذلك التيارات الإسلامية السُّنِّية والشيعية، والجماعات الجهادية، ومقولاتها الفكرية والفقهية وتوجهاتها السياسية. له مشاركات وبحوث عدة، منها: حزب الله: روايته للحرب السورية والمسألة المذهبية، و «علماء» التيار الجهادي: الخطاب والدور والمستقبل، والجذور الأيديولوجية لتنظيم الدولة الإسلامية، والحراك اللبناني: السياق العربي وتحديات نسخة الطائف الثالثة، والأيديولوجيا الناعمة لـ «الإسلام السياسي» ومستقبله بعد الربيع العربي.

• **إبراهيم غرايبة:** باحث أردني يحمل درجة ماجستير في تخصص العمل الاجتماعي - الجامعة الأردنية.

كتب في العديد من الصحف والمجلات الأردنية والعربية، وصدر له عدد من الكتب والدراسات في مجالات الفكر الإسلامي، والعمل الاجتماعي، والتنمية والإصلاح، كما عمل في مجال الدراما وقدم برنامجاً تلفزيونيًّا عن الكتب.

شارك في تأسيس المنتدى الاجتماعي الأردني في العام 2004، و الجمعية الأردنية لحقوق الإنسان، والمنتدى العالمي للوسطية، وكان ناشطا في صفوف الحركة الإسلامية لفترة طويلة من الزمن، وقد قدم مجموعة من الرؤى الناقدة والتحليلية للعمل الإسلامي السياسي . ونشر له العديد من الكتب في هذا المجال : «من الدعوة إلى السياسة: الإخوان المسلمون في الأردن» قوة الإسلام، خريطة الحالة الإسلامية في الأردن، الخطاب الإسلامي والتحولات الحضارية والاجتماعية، التطرف، الاعتدال والتطرف، ومن كتبه التي نشرت: الأردن الممكن، من الهرميّة إلى الشبكية، شارع الأردن رؤية للتنمية والإصلاح في الأردن، الدعوة إلى السياسة، جينالوجيا التقدم. كما نشر له العديد من الروايات والمجموعات قصصية قصيرة منها: منديل أزرق جميل، السراب، الآرامي التائه.

• **مبارك الجري:** باحث مستقل في الإسلام السياسي، وباحث غير متفرغ في مركز السلام للدراسات التنموية والاستراتيجية ومركز الجزيرة للدراسات. كما أنه كاتب في الصحف الكويتية، ومحاور إعلامي سابق في برنامج سياسي اسبوعي بقناة الدروازة الكويتية وقناة أخرى. حاصل على شهادة الماجستير في العلوم السياسية من جامعة الكويت. لديه العديد من الدراسات المنشورة مثل: «التيارات الإسلامية بالكويت بعد الربيع العربي: الحركة الدستورية الإسلامية نموذجاً»، مركز الجزيرة للدراسات 2016، و «تحولات الإسلام السياسي: حركة النهضة التونسية نموذجاً» مركز نماء للبحوث والدراسات - الرياض 2017.

• **محمد عبد الوهاب رفيقي:** باحث في الدراسات والفكر الإسلامي، متخصص في قضايا التطرف والإرهاب والإصلاح الديني، عضو هيئة تحرير مجلة «زمان» المتخصصة في التاريخ، ورئيس مركز «وعي» للدراسات والوساطة والتفكير، ورئيس لجنة البحث العلمي بالمنظمة العالمية للمعلوميات والأمن ببرشلونة، كما كان عضوا بالأمانة العامة لمنتدى المفكرين المسلمين، وأمينا عاما مساعدا للمنتدى السياسي الدولي. يكتب مقالات منتظمة بعدد من الصحف والمواقع، وله مقالات بحثية بعدد من المجلات المحكمة، وشارك في تأليف عدد من الكتب الجماعية، كما قدم عددا من البرامج الإذاعية والتلفزية.

درس بجامعة القرويين بفاس المغربية، كما حصل على إجازة كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، وتتلمذ بها على كبار شيوخ السلفية كابن باز وبن عثيمين وبن جبرين، وبعد عودته إلى المغرب، حصل على ماجستير الدراسات الإسلامية بفاس، ثم على الإجازة في علم القانون الدولي بفاس أيضاً، وهيأ بحث الدكتوراه حول موقع الدين وأثر الفقه الإسلامي في الدساتير المغربية.

اعتبر في فترة شبابه أحد شيوخ التيار السلفي بالمغرب، وبعد تعرضه للاعتقال عام 2003 ضمن نشطاء التيار السلفي، قضى تسع سنوات بالسجن، أعلن خلالها عن مراجعات جذرية لأفكاره وتوجهاته.

• **رحيّل غرايبة:** أكاديمي ومفكر سياسي أردني، يحمل درجة الدكتوراه من الجامعة الأردنية، عمل في عدد من الجامعات ومراكز الدراسات، وهو أستاذ في قسم الفقة وأصوله في كلية الشريعة - الجامعة الأردنية. وهو الأمين العام لحزب المؤتمر الوطني «زمزم»، و رئيس مجلس أمناء المركز الوطني لحقوق الانسان. وكان رئيساً للمكتب السياسي وعضواً في المكتب التنفيذي لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن. عمل على التأصيل لنظرية الجنسية والمواطنة في الخطاب الإسلامي والتأكيد على عدم التناقض بين الإسلام والديمقراطية ومضامينها من خلال كتبه: الجنسية في الشريعة الإسلامية والحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية. وله العديد من الأبحاث المنشورة منها: قواعد الإصلاح عند الإمام الماوردي من خلال كتابه أدب الدين والدنيا، الصياغة التشريعية لقانون الأحوال الشخصية الأردني: دراسة مقارنة، أثر الفقه الإسلامي في القانون المدني الأردني، الدولة في الفقه الإسلامي بين الصفة الدينية والمدنية، التعارض الظاهري بين القرآن والسنة، الصياغة التشريعية لقانون الأحوال الشخصية الأردني دراسة مقارنة، المواصفات والمقاييس مشروعيتها وأثرها في المحافظة على المقاصد الشرعية.

• **آمال قرامي:** أستاذة تعليم عالٍ بالجامعة التونسية، تدرس قضايا الفكر الإسلامي وقضايا النوع الاجتماعي بكلية الآداب بمنوبة في تونس، من مؤلفاتها: قضية الردة في الفكر العربي المعاصر تونس دار مسكلياني ط2 ،2017 والاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية دار المدار الإسلامي بيروت 2007 ؛ الإسلام الآسيوي دار الطليعة ؛ النساء والإرهاب دراسة جندرية تونس 2017 دار مسكلياني و الإشراف على مؤلف جماعي النساء والمعرفة والسلطة تونس 2018 دار مسكلياني ومؤسسة مجلة محكمة «عدسات جندرية» العدد الأول: الجندر والسن ‹ دار زينب تونس 2021.

• **ديمة طهبوب:** عضو سابق في مجلس النواب الأردني، حاصلة على الدكتوراه في اللغة الانجليزية من جامعة مانشستر، وهي أستاذة في الجامعة العربية المفتوحة. كاتبة ومحللة سياسية وعضو هيئة تنفيذية لحزب جبهة العمل الإسلامي، والناطق الرسمي باسم الحزب باللغة الانجليزية.

• **هبه عبد الجواد:** زميل باحث ومديرة برامج التعليم في معهد المقاصد، حاصلة على ماجستير الفكر الإسلامي -جامعة بيروت الإسلامية. ترتكز خبرتها المهنية في إدارة البرامج الثقافية والتعليمية حيث شاركت في تأسيس وإدارة العديد من المشروعات الثقافية، وتصميم وتقييم المناهج التعليمية لعدد من المؤسسات التعليمية، وترتكز اهتماماتها البحثية في علوم التعليم ودراسات التغيير الثقافي.

• **زهراء بسام:** باحث في علوم الإعلام والاتصال، حاصلة علي ماجستير الإعلام الرقمي، المستشار الأكاديمي لمنصة المحتوى التعليمية، كاتبة بعدد من المجلات العلمية والمواقع الالكترونية مثل المجلة العربية للإعلام والاتصال، مركز نهوض للدراسات والأبحاث.

• **عمار الفايد:** باحث دكتوراه في علوم السياسة والعلاقات الدولية في جامعة اسطنبول آيدن. ساهم في انجاز كتابين، الأول «الظاهرة السلفية في العالم العربي التعددية التنظيمية والسياسات» مع مركز الجزيرة في الدوحة، الكتاب الثاني «إعادة التفكير في الإسلام السياسي» مع oxford university press، يكتب بصفة منتظمة لمراكز بحثية ومجموعات تفكير حول قضايا الشرق الأوسط خاصة دول الخليج، صراع النفوذ الإقليمي، السياسة الخارجية المصرية، الحركة الإسلامية.

• **خليل العناني:** أستاذ العلوم السياسية بمعهد الدوحة للدراسات العليا، والباحث بالمركز العربي للأبحاث في واشنطن. قام بالتدريس سابقاً في عدد من الجامعات المرموقة منها جامعة جورج تاون، وجامعة جونز هوبكنز، وجامعة جورج واشنطن، وجامعة جورج مايسون بالولايات المتحدة، و جامعة دورهام ببريطانيا. عمل أيضاً ككبير للباحثين في معهد بروكينجز للأبحاث، ومعهد الشرق الأوسط بواشنطن. وله العديد من الكتب والدراسات والأوراق البحثية المنشورة في عدد من الدوريات العالمية والعربية المحكمة. آخر إصداراته كتاب «بعد الثورات العربية: إعادة التفكير في نظريات الانتقال الديمقراطي» (محرر مشارك) عن دار نشر جامعة إدنبرة 2021، وكتاب «الحركات الإسلامية والثورات في الشرق الأوسط: تحولات الإيديولوجيا والتنظيم» عن دار نشر آي بي. توريس 2021، وكتاب «الإسلاميون في مصر: تحولات الفكر والممارسة» 2019 عن.

دار جسور للترجمة والنشر. وكتاب «داخل الإخوان المسلمين: الدين والهوية والسياسية» عن دار نشر جامعة «أوكسفورد» عام 2016 وصدرت ترجمته العربية عن «الشبكة العربية للأبحاث والنشر» عام 2018.

حاصل على درجة دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية من جامعة دورهام ببريطانيا، وعلى درجتي البكالوريوس والماجستير من جامعة القاهرة.

- **هشام جعفر:** باحث متخصص في شؤون الفكر والحركات الإسلامية، وتحويل النزاعات. مستشار لعدد من المؤسسات الدولية في مجال حل النزاعات. تحصل على تمهيدي الدكتوراه في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة 1994. مؤسس وعضو مجلس إدارة المركز الإقليمي للوساطة و الحوار، وهو مركز متخصص في تصميم عمليات الحوار والوساطة. له عدد من المؤلفات أبرزها: سردية الربيع العربي ورهانات الواقع، والأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، بالاضافة إلى مساهمته في عدد من الكتب أبرزها: إسلاميون وديمقراطيون، و أزمة الإخوان المسلمين.

- **هبه رؤوف عزت:** محاضِرة في النظرية السياسية بجامعة القاهرة والجامعة الأميركية بالقاهرة. عملتْ من قبل زميلة زائرة بجامعة كاليفورنيا في بركلي عام 2010، وفي جامعة جورج تاون عام 2012، وهي زميلة زائرة بكلية لندن للاقتصاد 2015-2016. نشرت العديد من الدراسات بالإنكليزية والعربية عن مفاهيم: المواطنة، والديمقراطية الكونية، والمجتمع المدني الكوني، والابستيمولوجيا الإسلامية. وهي باحثة معروفة في مجال المرأة وقضايا الرجل والمرأة من منظور إسلامي. من آخر إصداراتها بالعربية، من مؤلفاتها: «الخيال السياسي للإسلاميين» و «نحو عمران جديد». أستاذ مساعد في النظرية السياسية ودراسات الحضارة بجامعة ابن خلدون - اسطنبول.

- **ساري حنفي:** عضو مجلس أمناء معهد السياسة والمجتمع، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية في بيروت ومحرر مجلة إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع (العربية))، ورئيس برنامج الدراسات الإسلامية. وهو رئيس الرابطة الدولية لعلم الاجتماع (2018-2022) ونائب رئيسها سابقاً وعضو اللجنة التنفيذية (2010-2018). أنشأ حنفي «بوابة التأثير الاجتماعي للبحث العلمي في/على العالم العربي» (الأثر).

• **عبدالله الجبور:** باحث في الاجتماع السياسي، حصل على درجة البكالوريوس في العلاقات الدولية والدراسات الاستراتيجية. تتركز أبحاثه على قضايا الشباب والمجتمع المدني، المواطنة والتحول الديموقراطي، العلاقة بين المجتمع والدولة، وهو باحث مقيم في معهد السياسة والمجتمع والمدير التنفيذي لمركز المواطنة.

• **عبيدة فرج الله:** إعلامي وناشط أردني شغل العديد من المناصب القيادية والشبابية، على رأسها رئاسة البرلمان الشبابي الأردني لدورته الثانية 2013م، ويشغل الآن منصب مدير عام مركز حكاية لتنمية المجتمع المدني، ورئيس مجلس إدارة المبادرة العربية لدعم التربويين المتنورين (AIME)، ومدير مكتب المنبر الدولي للحوار الإسلامي (IFID) في الأردن، ومدير راديو النجاح، وهو عضو في اللجنة الملكية لتحديث المنظومة السياسية، حاصل على بكالوريوس العلاقات العامة والإعلام من جامعة اليرموك، و زمالة في العلوم السياسية الجامعة اللبنانية الأمريكية LAU.

• **غيث القضاة:** مهندس، ومؤسس في حزب الشراكة والإنقاذ – الأردن، كان عضواً في حزب جبهة العمل الإسلامي قبل استقالته، وكان رئيسا للقطاع الشبابي في الحزب 2009 – 2013، كان عضواً في جماعة الإخوان المسلمين في الأردن قبل أن يستقيل منها عام 2016، شارك في العديد من المؤتمرات الدولية المتعلقة بالإسلام السياسي ومحاربة التطرف والارهاب والعمل الشبابي في العالم العربي.

• **أسامة شحادة:** باحث وكاتب في شؤون الفرق والحركات الإسلامية في العديد من الصحف والمواقع.

كاتب أسبوعي بصحيفة الغد الأردنية، عضو مؤسس بجمعية الكتاب والسنة، الأردن 1993.عضو مؤسس بالهيئة العالمية للسنة النبوية. له العديد من المؤلفات في حقل الحركات الاسلامية والبرامج التلفزيونية

• **حياة المسيمي:** نائب حالي في البرلمان الأردني، عضو في حزب جبهة العمل الإسلامي، حاصلة على شهادة الدكتوراه في الصيدلة من الجامعة الأردنية، وتعد أول نائب إسلاميّة تدخل البرلمان الأردني في الدورة البرلمانية (2003 - 2007)، تعمل كمحاضرة

غير متفرغة للعلوم الصيدلانية في كلية المجتمع المتوسط، عضو مؤسس في جمعية العمل الإسلامي، وعضو مجلس شورى في الحزب لثلاث دورات متتالية بالانتخاب. رئيسة القطاع النسائي في الحزب سابقاً، رئيسة لجنة المرأة في نقابة الصيادلة الأردنيين سابقا.

- **ديمه كرادشة:** باحثة، وناشطة في مجال تمكين وحقوق المرأة والنوع الاجتماعي، حاصلة على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع من الجامعة الأردنية.

يضم هذا الكتاب بين دفتيه مجموعة من الدراسات والنقاشات والتعقيبات والحوارات بين نخبة من الباحثين والمثقفين العرب المتخصصين في الحركات الإسلامية ضمن أعمال مؤتمر "الإسلاميون بعد عقد على الربيع العربي"، الذي عقده معهد السياسة والمجتمع بالتعاون مع مؤسسة فريدريش إيبرت، مكتب عمان، توزعت جلساته في الفترة الزمنية الممتدة من 6 حزيران 2021 إلى 31 آب 2021، عبر تقنية الزوم، وكانت تبث عبر مواقع التواصل الاجتماعي وصفحات المعهد.

شملت جلسات المؤتمر وأوراقه ونقاشاته، موضوعات رئيسية في حقل دراسات الحركات الإسلامية؛ الإسلاميون وأزمة السلطة، ثم الإسلاميون والمعارضة والحروب الداخلية، وحالة التيار السلفي بعد عقد من تحولاته مع الربيع العربي، وقد تمّ تخصيص جلسة لما حدث في تونس في شهر تموز 2021 من إقالة الحكومة وتجميد البرلمان، ما كان يعني انعطافة كبيرة في تجربة حزب النهضة الإسلامي في تونس (الذي كان ينظر إليه بوصفه حالة متقدمة على الأحزاب الإسلامية الأخرى)، وتناولت موضوعات المؤتمر أيضاً ملف الإسلاميين والمرأة، وأخيراً الإسلاميون والسياسات الدولية والإقليمية والسياسات الخارجية للحركات الإسلامية.

ستجدون في مقدمة الكتاب وفصوله وقائع ما حدث في المؤتمر، بخاصة النقاشات والحوارات المهمة بين نخبة الباحثين والدارسين، لكنّني أود التوقف هنا عند ثلاث ملاحظات رئيسية أحسب أنّها مهمة وخلاصات رئيسية يمكن الخروج بها من أعمال المؤتمر: الملاحظتان الأوليتان مرتبطتان بالمؤتمر نفسه ومنهجيته، وحقل الحركات الإسلامية، كحقل بحثي و دراسي، والأخيرة متعلقة في الموضوع نفسه أي الحركات الإسلامية ومآلاتها بعد عقد على الربيع العربي..

ISBN 0000-000-00-0

